VOIE, Revue religieuse russe
CALE
ORGANUL GÂNDULUI RELIGIOS RUS. editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV
În cărțile anterioare ale Căii au fost publicate articole de următorii autori: H. N. Aleksev, P. F. Anderson, N. S. Arseniev, II. Arshanbo (Franța), S. S. Bezobrazova, E. Belenson, N. A. Berdyaeva, N. Bubnova, prot. S. Bulgakov, R. Walter, B. P. Vysheslavtsev, Frank Gaven (America), M. Georgievsky, H. N. Glubokoesky, V. Grinevich, L. A. Zander, V. V. , tatăl lui A. Elchainov, P. K. Ivanov, Yu. Ivask, V. N. Ilyin, A. . Karpov, L. P. Karsavin, A. Kartashev, N. A. Klepinin, S. Kavertts, (America), L. Kozlowskago (t) (Polonia), G. G. Kuhlman, T. Ts. Ku (Pitay), M. Kurdyumova, I. Logowskago , F. Lieb (Basel), N. O. Losska-go, Zh. Maritain (Franța), P. I. Novgorodtseva (ț), prot. Nalimov (ț), S. Ollard (Anglia), A. Pogodin, A. M. Remizov, D. Remenko, Yu. Sazonova, E. Skobtsova, I. Smolich, V. Speransky, I. Stratonov, V. Seseman, P. Tillich (Germania), N. Timashev, S. Troitsky, Prinț. G. N. Trubetskoy (t), N. O. Fedorova (t), G. P. Fedotov, G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, D. Chizhevsky, V. Eckersdorf, G. Errenberg (Germania), tatăl G. Tsebrikov, Prinț. D. Şahhovski (ieromonah Ioan).

<------------------------------

------ Adresa redacției și biroului: --
10, B.D. MONTPARNASSE, PARIS (XV).
Prețul emisiunii a 19-a: 0,60 USD.
Prețul abonamentului este de 2,25 USD pe an (6 cărți). Accept abonament. trude în biroul revistei.
Nr. 21. APRILIE 1930 Nr. 21.

CUPRINS: p.

DOGMA EUHARISTICĂ.

(Sfârşit)*)

Domnul a celebrat Cina cea de Taină în zilele slujirii Sale pământești și a împărtășit ucenicilor Săi cu pâine și vin cu trupul și sângele Său, și atât trupul, cât și sângele Său, precum și pâinea și vinul aparțineau acestei lumi. Și tainic a fost aici chipul transformării pâinii și vinului în trupul și sângele Domnului, care nu s-a petrecut în modul obișnuit, adică prin gustarea lor de către Domnul (acest lucru obișnuit și, ca să spunem așa). , transformarea naturală este subliniată de Sfinții Grigore de Nyssa și Ioan de Damaschin), ci de cuvântul Domnului: „aceasta... este”. Iar împărtăşirea a fost

instituită de Domnul nu numai pentru Cina cea de Taină, când El Însuşi era încă în lume, ci pentru totdeauna, „până va veni” (I Cor. II, 26). Se poate spune cu mai multă hotărâre că a fost întemeiat tocmai pentru vremea când Domnul se va îndepărta din lume prin Înălțare și, în consecință, trupul și sângele Său nu vor mai fi în lume. Cu toate acestea, comuniunea pentru fiii pământului, ca și înainte, ca la Cina cea de Taină, ar trebui să aibă ca „material” substanța acestei lumi, în special pâinea și vinul. Și Domnul stabilește celebrarea sacramentului, indiferent de îndepărtarea Sa din lume, în materie pământească, –

♦) Vezi Calea, 1930 nr. 1.

pâine și vin, în ciuda faptului că Înălțatul însuși nu mai mănâncă materie pământească ca hrană și nu o schimbă prin mâncarea în trupul și sângele Său. Cu toate acestea, Domnul își păstrează legătura cu lumea și puterea asupra ei. Domnul și-a manifestat această putere deja după Înviere, când a mâncat (și, bineînțeles, nu iluzoriu) mâncare în fața ucenicilor Săi, făcând, evident, astfel trupul Său, deși în acest caz nu în scopul comunicării. (Tengibilitatea pe care Domnul a dat-o trupului Său slăvit, când le-a arătat ucenicilor mâinile și picioarele Sale și a permis apostolului Toma să-și atingă rănile, are un înțeles similar). Și această putere asupra substanței lumii este păstrată, desigur, în Înălțare. Trupul înălțat al Domnului, slăvit și spiritual, în sine, desigur, este liber de „pământ”, de substanța acestei lumi, dar păstrează

*) În același timp, nu se poate pune întrebarea care ocupă teologia catolică: avem aici adductio, adică o extindere, parcă, o creștere (augmentatio) a trupului Domnului dincolo de propriile sale limite. Cu această formulare a întrebării se compară diferitul și se formează incomensurabilul (corpul transcendent și spiritual, inseparabil și integral și imaginea propriului fenomen material). De asemenea, nepotrivită este și mai multă sofisticare catolică că totus Christus, cu toate părțile corpului Său, este prezent în oaspete. Însăși această distincție a părților și reificația imaginii trupești este complet inaplicabilă aici, unde vorbim despre înfățișarea trupului și a sângelui, corporalitatea lui Hristos, pe pământ, în materia pământească. Aici se cuvine să vorbim despre corp (și sânge) doar ca corporalitate în general, la fel ca atunci când consumăm alimente în mod natural, intrând în corp, acesta devine parte integrantă a acestuia în general, și mulțumindu-ne cu asta, nu mai încercăm să continuăm. stabiliți în ce parte a corpului uman a fost transformată fiecare particulă de hrană. Prin urmare, ideea senzual materialistă a totus integer Christus, prezent, chiar dacă doar substanțialiter, trebuie respinsă complet, ca într-o formă pliată în invitat. Deci, fiecare părticică de pâine și vin, schimbată în trupul și sângele lui Hristos, dezvăluie pe deplin corporalitatea Sa și, în consecință, Domnul este prezent în ea. O înțelegere apropiată de aceasta este exprimată de Rosmini (care a fost condamnat de valtican: Denziger 1919, 1920). Rosmini folosește tocmai imaginea patristică a transformării hranei în trup, văzând în transub-stantiatio că „Hristos face (daruri) locul începutului simțirii Sale și îi însuflețește viața”).

puterea de a se manifesta prin aceasta din urmă, și prin aceasta devine trupul și sângele Domnului.*) Stabilirea Euharistiei în timpul șederii

Domnului în lume leagă împlinirea ei cu pâinea și vinul, ca substanțe ale acestei lumi. Domnul, prin puterea trupului Său spiritual, îi face cu adevărat propriul Său trup și sânge. Pâinea și vinul, conform cuvântului Domnului, sunt însuși trupul și sângele lui Hristos, iar această identificare nu este supusă nici unei limitări de îndoială și reinterpretare. Aici este imposibil să se facă distincția între substanța care se presupune că s-a schimbat și accidentele care nu s-au schimbat, ci au rămas ele însele. Pâinea și vinul complet și complet, fără nicio restricție, devin mântuitoare de trup și sânge. Și totuși, pâinea și vinul sunt oferite, adică nu o substanță lipsită de calitate, abstractă a acestei lumi („pământul”), care nu există deloc, ci un tip calitativ, definit de această substanță, și anume pâinea și vinul. , care, ca substanțe ale acestei lumi rămân fără nicio schimbare, dar nu mai aparțin lor și nu acestei lumi, ci trupului slăvit spiritual al lui Hristos. Întreaga problematică a teoriei transsubstantiatio, care este complet străină Bisericii nedivizate, nu provine din dificultatea de a accepta transformarea substanței lumii în existență supralumească, ci de a explica transformarea unei substanțe în alta, în limitele lumii. existenţă. Dar nu are loc nicio transformare și nu are loc deloc pentru ea, de exemplu, diferite lucruri ale aceleiași lumi naturale se pot transforma în

♦) De remarcat în această privință că trupul spiritual nu este un corp abstract în general, ci unul complet individual, care conține o formă determinată, chiar dacă este la fel de universal ca trupul Domnului. Și în acest sens, trupul Său înviat și înălțat, care rămâne la dreapta Tatălui, este trupul Său personal, pe care l-a avut în zilele existenței Sale pământești, și poartă urme ale patimii mântuitoare a Crucii.

situată în diferite domenii ale vieții. Aceștia din urmă, însă, nu pot fi transformați decât unul în altul, păstrând în același timp propriul mod de a fi în propria zonă. Trupul lui Hristos, arătându-se în pâine și vin, nu încetează să fie un trup spiritual care este mai presus de această lume. Atât pâinea, cât și vinul, devenind trupul și sângele lui Hristos, aparținând deja corporalității Sale transcendente, glorificate, nu își pierd ființa în această lume, pentru că altfel însăși propoziția μεταβολή, care cere prezența atât a terminus a quo, cât și a terminus ad quem, ar fi desființat. Pâinea și vinul în această lume și pentru viața acestei lumi rămân pâine și vin, schimbarea lor nu este fizică, ci metafizică, este dincolo de această lume. Pentru el, pur și simplu nu există, de ce St. daruri și după transformare păstrează toate proprietățile materiei naturale. Dar aceste substanțe direct, ca atare, fără nicio transformare, devin corporalitatea lui Hristos. Propunerea nu se referă la transformarea fizică a pâinii și vinului în corp și sânge printr-un proces fizico-chimic. Transsubstantiatio catolică vrea să explice de ce nu se întâmplă acest lucru, scuzând absența miracolului transformării naturale. Dar o astfel de înțelegere a transpunerii degradează sacramentul și îi perversează sensul. Acesta din urmă nu constă în faptul că credincioșii se împărtășesc dintr-o părticică de trup și sânge în forma sa naturală, ci se împărtășesc din fizicitatea una și nedespărțită a Domnului, unindu-se cu El trupește, și prin aceasta și spiritual. N-am putea să ne împărtășim deloc din trupul și sângele glorificat spiritual al Domnului, dacă El nu ar fi făcut pentru noi în sacramentul corporalității Sale material. Mâncând mâncare în fața ucenicilor,

Domnul a revelat substanța acestei lumi unită cu trupul Său slăvit; în sacrament, dimpotrivă. El dă Se-

la gust, unindu-se cu substanţa acestei lumi. Având în vedere sensul și puterea transpunerii, se poate spune nu numai că pâinea și vinul sunt trupul și sângele lui Hristos, ci, dimpotrivă, că trupul și sângele lui Hristos în sacrament sunt pâine și vin. Prin urmare, în Liturghia Sf. Vasile cel Mare (ca și în cazul apostolului Pavel), darurile deja sfințite se mai numesc pâine și vin. Pentru transformare nu este necesară nicio transformare, pentru că prin voia lui Dumnezeu în această lume, în acest loc, pe acest altar, trupul și sângele lui Hristos și esența acestei pâini și vin, așa cum sunt, și nu au nevoie. a se transforma în orice pentru aceasta Dimpotrivă, ar trebui să-și păstreze tocmai propria natură, cu distrugerea căreia își pierde puterea și misterul. Această relație este cel mai bine exprimată în cuvintele Sf. Irineya, ep. Lyonsky, că în Euharistie hrana cerească și hrana pământească sunt unite (vezi mai sus). Nu orice substanță poate fi hrană, ci doar una anume. Se mănâncă substanța euharistică, pâinea și vinul, iar în ele se mănâncă și trupul spiritual al lui Hristos, luându-le în sine și în acest sens identificându-se cu ele. În același timp, întrebări despre dacă întregul (întregul) Hristos cu toate părțile Sale ale trupului sunt prezente în Sf. sacramente.
De o importanță decisivă este aici faptul că pâinea și vinul în general aparțin trupului lui Hristos, spiritual și slăvit, reprezentând în lume corporalitatea esențială a celui mai pașnic trup.
Cu toate acestea, rămâne încă diferența și separarea trupului și sângelui lui Hristos. Nu contrazice acest lucru ceea ce spunem atunci când obiectăm la fiziologia euharistică în latinism? Despărțirea trupului și sângelui în comuniune, stabilită de Domnul, este în primul rând importantă pentru Euharistie, ca jertfă care reproduce Golgota.

moartea cerului. Despărțirea și despărțirea trupului și sângelui, revărsarea lui postumă pe cruce, înseamnă moarte jertfă, acceptată de Mielul lui Dumnezeu pentru păcatele lumii. Prin urmare, în Euharistie, în măsura în care este o jertfă, trebuie să existe această împărțire. Și această diviziune este completată de o nouă unire a trupului și a sângelui (în liturghia răsăriteană, aceasta este exprimată prin omiterea particulei „Iω” în sfântul potir cu cuvintele: „umplerea Duhului Sfânt.” daruri de rezervă) . Această unire corespunde învierii Domnului prin Duhul Sfânt, iar credincioșilor li se dă trupul lui Hristos, nu mort în mormânt, și sângele lui Hristos, nu vărsat după moarte, ci trupul cu sânge, deși a trecut. prin această separare sacrificială, muritoare, prin moarte, dar înviat, glorificat, spiritual.
Deosebirea și unirea trupului și sângelui lui Hristos nu au, așadar, sensul opoziției și împreună al juxtapunerii părților solide și lichide ale trupului, ci semnifică calea lui de la viața pământească prin moarte până la înviere. Corpul și sângele în separare nu sunt încă dătătoare de viață, deși este o substanță viabilă, care, atunci când este combinată, formează corpul. Această înțelegere corespunde utilizării cuvântului biblic. Sângele are un înțeles sacru special în Biblie. În legea jertfelor, vărsarea sângelui, uneori stropirea sângelui, ungerea cu el, are o putere sfințitoare, purificatoare și, în general, desăvârșitoare, care nu este caracteristică cărnii. Și în

conformitate cu acest sens sacru al sângelui, Dumnezeu îi interzice cel mai strict lui Noe și urmașilor săi să mănânce sânge: Gen. 9:4 și aceeași interdicție se găsește în legea lui Moise: Lev. 3:17, 7:26-7, 17:14, Deut. 12:16-23 15:23. Acest lucru este motivat de faptul că sângele este sufletul cărnii:

„Numai carne cu sufletul ei, cu sângele ei să nu mănânci” (Geneza 9:4).
„Căci sufletul fiecărui trup este sângele său, este sufletul său”. (Lev. 17:14),
„Sângele este sufletul; nu puteți mânca sufletul cu trupul” (Deut. 17:14).
Deci, sângele este „sufletul”, viața corpului, având un substrat material în sânge. În consecință, în Noul Testament, în Evanghelii și în epistolele apostolice, jertfa ispășitoare a Mântuitorului este de obicei vorbită ca o revărsare de sânge pentru ispășire (Efes. 1:7, Apoc. 5:9), ispășire (Rom. 3:25), îndreptățire (Romani 5:9), liniște (Col. 1:20), curățire (1. Io. 1:7; Evr. 9:14), sfințire (Evr. 13:12), albire de haine (Apocalipsa 7:14), biruință (Apocalipsa 17:11) prin sângele lui Hristos. Toate aceste expresii au sensul general că Domnul „își dă viața” (Ioan 10:17) pentru păcatele lumii. Deci, la stabilirea Euharistiei, despre iertarea păcatelor se vorbește direct doar în legătură cu revărsarea sângelui, dar nu și a trupului, a morții. Conține puterea victimei, sufletul ei.
Această distincție poate fi interpretată și în sens hristologic. Conform definițiilor Sinoadelor IV și VI ecumenice, respingând erezia lui Apolinar, Hristos și-a asumat trup omenesc, animat de un suflet rațional ογικής καί σώματος) două principii corespunzătoare acceptării cărnii și sângelui de la Fecioara Maria. Toate acestea în total
♦) Numai pentru aplicație. Pavel (I Cor. 11, 24) găsim: „un arici care se frânge pentru tine”.

Esența corespunde compoziției tripartite a omului: spirit, suflet și trup, iar spiritul ipostatic în Dumnezeu-omul este Logosul însuși, iar sângele și trupul corespund sufletului și trupului uman. Acest lucru este confirmat și de imaginea morții lui Hristos pe cruce, conform Evangheliei după Ioan: El „a trădat duhul” (19, 30), iar ca semn al vieții rătăcite, sângele și apa au curs din suliță, astfel încât un trup fără sânge și fără viață a fost coborât în mormânt. Sufletul său uman, împreună cu sângele, a părăsit trupul. De aici, de altfel, se clarifică și sensul dogmatic al comuniunii sub două feluri: ceea ce este esențial aici nu este împărtășirea ambelor feluri (care nu poate fi, de exemplu, cu comuniunea pruncilor cu un singur sânge, ci a într-o anumită măsură și cu împărtășirea la liturghia darurilor presfințite, unde băutul prealabil a sângelui mielului nu realizează pe deplin împărtășirea sub două feluri), ci unirea trupului și sângelui, corespunzătoare învierii și slăvirii. . Celor care se împărtășesc nu li se dă trupul mort, fără sânge, al lui Hristos, odihnit în mormânt, ci cel viu, înviat și slăvit. Prin urmare, omisiunea preliminară a particulei IC, în „plinătatea Duhului Sfânt”, corespunzătoare noii uniri a trupului și sângelui în timpul întoarcerii vieții la trup, adică la înviere, este atât de esențială.)
*) Și apoi la fel se face peste partea rămasă a mielului, prin coborârea în potir cu scufundare în sânge, sau prin băutura de sânge (cum se face la pregătirea mielului la liturghia celor sfințiți mai

înainte, ca precum și darurile de rezervă).Privarea catolică a laicilor potirul corespunde faptului că nu trupul Domnului înviat este cel care se comunică, ci cel care rămâne în mormânt, despărțit de sânge.ei înșiși sunt lipsiți de unirea salutară. cu sangele.Iar aceasta diferenta sporeste si mai mult avantajul preotului, care singur are toata puterea de impartasire, pe cand laicii sunt lasati la impartasie, care nu are puterea deplina.Si intregul sens al lui sub utraque consta tocmai in această reuniune a trupului și a sângelui., a sufletelor și a trupurilor.

Deci, transformarea pâinii și a vinului în trupul și sângele lui Hristos nu înseamnă locuirea lui Hristos ceresc substanțialiter în aceste accidente, ca un fel de coajă neschimbătoare, ci convertirea lor directă, fără nicio limitare și reziduu, în trup. și sângele lui Hristos, este o adevărată transformare. În același timp, nu contează că pâinea și vinul în natura lor pământească rămân ceea ce au fost. Ei, ca atare, au devenit alții decât ei înșiși, nu mai au o existență independentă, ca un lucru al acestei lumi, ci aparțin trupului lui Isus, așa cum i-au aparținut lui pâinea și peștele, pe care El le-a mâncat înaintea ucenicilor. Domnul, în trupul Său duhovnicesc și slăvit, existând la dreapta lui Dumnezeu și Tatăl, creează în transpunerea Lui însuși un trup din pâine, substanța acestei lumi, și îl însuflețește cu sângele Său. Această transformare nu numai că nu necesită „transsubstanțiarea” lucrului în sine (pâinea de vin), dar chiar și ea este exclusă, pentru că nu există deloc așa ceva în lume în care ei să se poată transforma în: trupul slăvit al Domnului este în afara acestei lumi. Domnul a stabilit sacramentul Euharistiei în șederea Sa pământească, când avea un trup pământesc. Dar acest trup s-a transformat în trupul învierii, iar apoi în înălțare a devenit transcendent. Prin urmare, interpretarea Sf. darurile ar trebui înțelese nu ca o „transsubstanțiere” a unei substanțe în alta, ci ca o legătură a corpului spiritual al Domnului cu substanța („materia”) euharistică a acestei lumi, iar stabilirea acestei legături este o schimbare, un act nu fizic, ci metafizic. Este o analogie directă a întrupării și înseamnă apariția lui Hristos pe pământ după Înălțare, iar substanța euharistică este imaginea mediatoare a acestui fenomen. Dacă cineva înțelege propunerea în acest fel, toți perplexi

Există întrebări despre modul în care Domnul se permite să fie mâncat în multe altare, simultan și în momente diferite, și este prezent în întregime în fiecare parte a Sf. participii: acestea sunt imaginile manifestării Sale și, desigur, nu există și nu pot exista limite pentru această manifestare. În același timp, nicio masă euharistică separată nu epuizează această manifestare a Lui în lume, nu se poate spune: aici și numai aici este Hristos în întregime prezent, pentru ca în alt loc să nu mai fie prezent. Într-adevăr, în existența Sa pământească, Domnul, luând adevărata trup umană, și-a asumat, împreună cu ea, limitările sale spațiale. Potrivit Divinității Sale, fiind extra-spațial în cer, în măruntaiele Sf. Treime, pe pământ El a respectat granițele spațiului și timpului și, fiind prezent într-un loc, era deja absent în toate celelalte. Cu toate acestea, în învierea Sa, El este eliberat de limitările spațiale și apare și se ascunde de ucenici contrar legii impenetrabilității spațiale. La fel, depășind dumnezeiesc granițele timpului, Domnul celebrează Cina cea de Taină, la care ia

comuniune cu trupul și sângele, „vărsat pentru mulți”, înainte de revărsarea însăși, precum și învierea și îndepărtarea din lumea. Cina cea de Taină, deși săvârșită de Mântuitorul în timp, se înalță deasupra vremurilor și vremurilor, căci în ea se întemeiază unirea dintre cele cerești și cele pământești.
Deci, pentru manifestarea Domnului, nu există granițe pământești ale spațiului și timpului, iar Domnul apare pe pământ în toate nenumăratele jertfe euharistice „zdrobite, dar nu împărțite”. Acesta este așa-numitul. Prezența euharistică a lui Hristos. Ea nu este diminuată în puterea sa de faptul că transfigurarea euharistică este înțeleasă prin analogie cu manifestările Domnului conform

învierea: așa cum aceste fenomene nu au fost iluzorii, ci cu totul reale, după mărturia Domnului însuși (Luca 24:37-40), tot așa a fost și apariția Domnului în Sf. darach este adevărata Sa prezență.
Cu toate acestea, există o diferență între aceste fenomene. Aparițiile Domnului la ucenici se referă la timpul de tranziție al „înălțării”, și se disting și printr-un caracter de tranziție: Domnul care apare încă aparține acestei Lumi și nu-i mai aparține, ceea ce a fost exprimat caracteristic, pe pe de o parte, în interzicerea Mariei Magdalena de a-L atinge și, împreună cu aceasta, în poruncirea ucenicilor și lui Toma să-L atingă. Domnul are corporalitate atunci când o asimilează de dragul ucenicilor și, parcă, este eliberat de ea când Se ascunde de ucenici și, în cele din urmă, se ridică de la ei. După Înălțarea Sa, Domnul nu mai aparține acestei lumi și nu mai apare în ea așa cum a fost, încă fiind în ea. Acum El apare altfel, nu după chipul Său slăvit, ci numai în materia pământească, prin puterea legăturii trupului Său spiritual cu lumea. Și această manifestare a Domnului în problema acestei lumi este transformarea Sf. cadouri.
Totuși, această înfățișare a Domnului este diferită de apariția ucenicilor după înviere, atât ca caracter, cât și ca scop. În manifestările Sale, Domnul s-a arătat apoi ucenicilor în mod clar, cu dovezi senzuale pentru a le birui necredința. Prin aceste manifestări, El a mărturisit despre prezența Sa pe pământ, deși într-o stare diferită decât înainte. Iar manifestările Domnului erau exterioare, ceea ce lăsa posibilitatea necredinței și a îndoielii (Mt. 28:17, Mc. 16:14, Luca 24:37). Prezența Domnului în Sf. Darul nu este exteriorul — nu are cum să devină așa — ci doar misteriosul și interiorul evident. Și așa devine în St. comuniune. corp

iar sângele lui Hristos ne este dat în Sf. sacramente, nu fără să țină seama, ci pentru împărtășire și numai pentru acest scop anume este arătarea Domnului în Sf. cadourile sunt definite și limitate. În vest, după erezia lui Berengaria, începând cu aproximativ în secolul al XII-lea, practica cinstirii Sf. cadourile și specialul lor pentru această expunere. Ea se străduiește să transforme înfățișarea Domnului în Sf. daruri în scopul împărtășirii în înfățișarea Domnului pentru a rămâne pe pământ într-un anumit loc (Hristos în pyxide). Aici există opoziție în același timp cu Cina cea de Taină și porunca Domnului, prin care El a dat ucenicilor Săi trupul și sângele Său: „Luați, mâncați... beți totul din ea”, și împreună cu Înălțarea. , care a pus capăt șederii Lui pe pământ.*)
Adorarea Sf. darurile, care sunt adevăratul trup și sângele lui Hristos, se dau în Biserica Ortodoxă numai la liturghie, când Sf.

darurile sunt uzate pentru împărtășire, iar apoi când sunt transferate pe altar pentru consum (care corespunde Înălțării). În ei se închină Domnului însuși în manifestarea Sa în Sf. Comuniuni. Daruri sfinte rămase pentru împărtășirea bolnavilor, așa-zișii. cele de rezervă (care corespunde alocării momentului de împărtășire în afara timpului liturghiei) nu sunt expuse, ci sunt ascunse în dar.

*) În catolicism există chiar obiceiul de a sfinți oaspetele în mod deliberat pentru ostensorie, adică nu pentru împărtășire (se consumă doar de preot după un anumit timp, dar într-o altă ordine decât pentru împărtășire: cu alte cuvinte, nu iau parte niciodată din el). Adevărat, nici aici aspirația catolicilor nu se mulțumește cu împărtășirea, ci să-L ținem pe Hristos pe pământ, să-L avem printre noi și să-L închinăm. De aici evlavia specială „euharistică”. Cu toate acestea, violența catolică nu este dată pentru a schimba voința lui Hristos însuși, care a vrut să se dăruiască pe sine doar în Sf. împărtășirea, dar nu într-o altă înfățișare a Lui, și expunerea Sf. darurile pentru cult rămâne doar o extindere excesivă a Euharistiei prin comuniunea nu numai cu buzele, ci și cu ochii (așa-numita „comuniune spirituală”).

vestă, situată pe tron. Adevărat, atunci când se deschid pentru împărtășire, li se face cinstire (ca în momentul potrivit al liturghiei), dar se limitează la aceasta. Atitudine ortodoxă de a-l cruța pe Sf. darurile se exprimă practic în dorința de a nu vedea sau arăta, ci de a le păstra în siguranță nu doar ca cel mai mare altar, ci și ca cel mai mare mister - prezența euharistică a lui Hristos pe pământ se dezvăluie doar atunci când are loc comuniunea.

Diferența declarată dintre înțelegerea catolică și cea ortodoxă este bine exprimată în următoarele cuvinte ale Sf. Ioan Damaschinul: „Nu trupul înălțat vine din ceruri, ci chiar pâinea și vinul se prefac în trupul și sângele lui Dumnezeu. *). Tot în Poel. Est Patr. membru 17: „Și aceasta nu pentru că trupul Domnului, care este în ceruri, coboară pe altar, ci pentru că pâinea prezentării, pregătită separat în toate bisericile, și după sfințire, schimbată și oferită, se face la fel cu trupul care este în ceruri”. Coborârea lui Hristos pe pământ corespunde ridicării materiei pământești înainte de reunirea cu trupul glorificat al Domnului. Lumea nu este închisă și dincolo de controlul Domnului, iar El este liber, din dragoste pentru om, să ridice substanța acestei lumi la unirea cu Sine, pentru ca credincioșii să se poată uni prin aceasta cu El înșiși. Cum face St. Irineu din Lyon, pâinea, acceptând binecuvântarea, este „Euharistia constând din două lucruri, pământesc și ceresc”. Sfintele Taine ne sunt date spre împărtăşire şi numai în comuniune ne este dată unitatea cu Hristos: „Cel ce mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu rămâne în Mine şi Eu sunt în el” (10.6,56).

*) Sr. Ex. Dreapta. vѣry. IV, 13.

Aceasta, desigur, nu înseamnă că trupul și sângele lui Hristos sunt astfel numai în mâncarea de pâine și vin simplă, așa cum sunt înțelese în protestantism. Împărtășania este împărtășirea trupului și a sângelui dat de Domnul pentru împărtășire. Din presupunerea complet corectă că pâinea cerească nu este hrană obișnuită și necesită o gustare demnă pentru ea însăși (altfel are gust de judecată și de condamnare), se ajunge la o concluzie infidelă, pentru exagerată, că sacramentul va fi de fapt stabilit prin credință, iar pentru de dragul acesteia, pentru a-i elibera intelesul de mecanizare, se subiectivizeaza.*) Biserica

crede deci ca transpunerea Sf. darurile sunt făcute pentru împărtășire, dar pâinea și vinul sunt deja trupul și sângele lui Hristos înainte și în afara comunicării, ceea ce numai așa devine posibil. Domnul este prezent în Sf. mistere, iar această prezență reală a lui Dumnezeu este credința comună atât în lumea ortodoxă, cât și în cea catolică. Cu toate acestea, înțelegerea acestei prezențe reale a „praesentia gealis" necesită o explicație precisă, cu atât mai mult cu cât acesta este un concept de origine scolastică, și nu patristică. Ce este mai exact această prezență reală? Conceptul dominant în catolicism este că Domnul este prezent în oaspete, deși invizibil, fără „accidente", totuși, în esență, exact așa cum El este în ceruri, la dreapta Tatălui. Prin urmare, apariția Lui echivalează cu întoarcerea Sa pe pământ după Înălțare. În acest sens, oaspetele este pus la închinare pe altar, uzat în procesiuni, semnificând Doamna.

♦) Acest lucru se leagă și de negarea sensului sacrificial al Euharistiei în protestantism. Însuși Domnul a legat și a identificat comuniunea trupului și sângelui Său cu despărțirea lor jertfă și cu moartea Sa pe cruce: „Voi vestiți moartea Domnului" (I Cor. II), vorbește despre Euharistie, Sf. Pavel.

da, locuind pe pământ. Înțelegerea ortodoxă a prezenței reale este că Domnul este într-adevăr prezent în Sf. daruri, însă, date numai pentru un scop anume, anume împărtăşirea, şi numai în raport cu acest scop, de care este absolut greşit să se separe această prezenţă.Prezenţa Domnului se descoperă numai în comuniune . Este imposibil, urmând catolicii, să separă complet această prezență de scopul ei deliberat și să o echivaleze cu aparițiile generale ale ucenicilor. Această distincție poate fi arătată chiar și pentru Cina cea de Taină: Domnul a fost prezent aici printre ucenici, așa cum a fost prezent printre ei și în manifestările Sale după Înviere. Dar în același timp cu această, ca să spunem așa, prezență directă, Domnul i-a împărtășit pe ucenici cu trupul și cu sângele Său, adică le-a revelat chipul prezenței Sale tainice în comuniune. Prin aceasta Domnul a distins și chiar a contrastat ambele imagini ale prezenței Sale, iar indistinguirea sau chiar confuzia și identificarea lor tendențioasă constituie principalul viciu al minții catolice. Nici nu se poate spune că această distincție între imaginile unui fenomen, imediat și misterios, depășește măsura cunoașterii accesibile omului. Ni s-a dat această distincție: după Înălțare, Domnul nu este personal prezent pe pământ și nu ni se arată ca înaintea Lui, ci Se dăruiește pe Sine în Sfântul. comuniunea și în această măsură este prezentă în ea. Prin urmare, avem în St. Împărtășania, pe de o parte, este adevărata prezență a Domnului Însuși și ne închinăm Lui, iar pe de altă parte, aceasta este o prezență certă, concretă a Domnului numai pentru împărtășire și nu trebuie să încercăm să o răspândim, despărțind. aceasta din acest scop, care se face în adorația catolică. De aici rezultă această închinare
aceasta

Sf. daruri, este posibil să le contemplați cu rugăciune doar la Cina cea de Taină, adică la Dumnezeiasca Liturghie, unde, pe lângă comuniunea deplină, toți credincioșii se împărtășesc spiritual prin această prezență.

S-ar putea să existe o îndoială generală cu privire la dacă este potrivit să se limiteze această prezență a Domnului în Sf. daruri în

scopul direct al comuniunii. Totuși, aceasta este voința directă a Domnului: mâncați și beți. Aici este necesar să ne amintim în general că, deși în toate sacramentele Bisericii darul Duhului Sfânt este în mod egal predat, el este diferit în toate, iar această diferență, ca să spunem așa, precizarea fenomenului, este combinată. cu unitatea și identitatea de sine a Celui Apărător. În mod similar, în Euharistie avem înfățișarea lui Hristos pe pământ, dar și limitată doar la scopurile comunicării. Ne închinăm Sf. dăruim daruri în sacramentul comuniunii, căci Hristos este prezent în ele, dându-se pe Sine pe Sine celor ce se împărtășesc, dar nu-L putem „atinge" pe Hristos în ei și nu căutăm să-L păstrăm în comuniunea noastră.
Aici apare o comparație și, împreună cu o distincție a Sf. cadouri și St. icoane. După cum știți, în disputele iconoclaste, a jucat un rol important, deoarece iconoclaștii îl venerau pe Sf. daruri ale singurei icoane a Mântuitorului, care ar trebui să fie închinate. Ortodocșii (Sf. Teodor Studitul și alții) au obiectat că ar fi fost Sf. darurile nu sunt o icoană, căci Domnul însuși este prezent în ele în trupul și sângele Său. Icoana, deși este un loc al prezenței pline de har a Domnului după chipul Său, totuși, nu este o prezență personală, ca o manifestare a Domnului Însuși. Este doar o manifestare a puterii sau acțiunii Sale, motiv pentru care icoana merită nu închinarea lui Dumnezeu, ci închinarea „relativă", ca loc de

prezența Domnului. Această prezență a puterii lui Hristos în icoana Sa este asociată și cu un anumit scop, și anume pentru rugăciunea în fața ei, adresată lui Hristos însuși, și în legătură cu aceasta și pentru închinare (prin sărut, punerea lumânărilor, tămâina etc.). Darurile sfinte nu au fost date pentru rugăciune înaintea lor, ci pentru împărtășire și nu trebuiau transformate în icoană. *)
Deci, întrebarea interpretării Sf. darurile nu sunt cosmologice, ci hristologice, ele sunt plasate și rezolvate în limitele și pe pământul hristologiei, tocmai pe baza doctrinei trupului Domnului, pământesc și slăvit, înainte de înviere și după înviere. Această doctrină a relației dintre cele două stări ale corporalității Domnului a fost cel mai puțin considerată în teologie. Acest studiu este o încercare de a readuce întrebarea la conținutul său real, care se reduce la următoarele prevederi.
I. În sacramentul Euharistiei, substanțele pământești, pâinea și vinul, sunt cu adevărat schimbate în trupul și sângele lui Hristos.
II. Ca urmare a acestei schimbări, pâinea și vinul cu toate proprietățile lor încetează în general să fie substanța acestei lumi, să-i aparțină, ci devin adevăratul trup și sângele lui Hristos.
III. Această transformare se realizează prin unirea lor cu trupul duhovnicesc și slăvit al Domnului, înălțat din lume, care apare în ei pe pământ.
IV. Ca substanță pământească, elementele euharistice pentru lume rămân pâine și vin, în timp ce, pe măsură ce sunt transformate, ele aparțin deja trupului lui Hristos, care este în afară.
*) În plus, icoana este o imagine clară, dar fără prezența trupească a Domnului, Sf. dar darurile sunt o prezență atât de trupească, dar misterioasă, adică fără o imagine clară.

și deasupra acestei lumi, și acolo ei sunt ridicați la ființa metacosmică a acestui trup, reprezentând corporalitatea lui Hristos pe pământ.

V. Având în vedere faptul că trupul lui Hristos după Înălțare rămâne în afara lumii într-o stare de glorie spirituală (și, în consecință, nu are „accidente”) pământești, traducerea Sf. dar și nu se poate manifesta senzual pentru lume. Pâinea și vinul, devenind trupul și sângele lui Hristos prin unirea cu trupul spiritual slăvit al Domnului, nu trebuie să-și schimbe imaginea pământească, căci această schimbare metafizică nu se referă la el. Cu toate acestea, ele sunt în întregime, fără nicio distincție de substanță și accident, sau de esență și „bunătate”, fiind transformate în trupul și sângele Domnului.

VI. Pe baza acestei completitudini a interpretării, toate teoriile impaanării scad, deoarece resping interpretarea, care este înlocuită pur și simplu de combinația reală (consubstantiatio) a incombinabilului: pâinea și vinul, substanțele acestei lumi și cel mai pașnic trup al lui Hristos. Cu alte cuvinte, această combinație nu poate fi exprimată decât într-o prepoziție, care este de fapt subînțeles, deși prost exprimat, în teoriile impaanării. Cu toate acestea, meritul lor constă în faptul că depășesc ideea de conversie fizică (sau transsubstanțiere) substituită transformării și astfel intră în joc problema unirii adevărate.

VII. Baza generală a Schimbării la Față euharistică este că Domnul a trecut de la pământ, unde avea trup pământesc, la cer, unde are trup ceresc, păstrând legătura cu toate stările prin care trecuse. Prin urmare, El se poate întoarce și la starea pământească a corpului Său prin transformare. El a instituit Euharistia încă pe pământ pentru oamenii pământești și pentru aceasta le dă un trup pământesc. Dar pentru

pragul învierii, când acest templu pământesc va arde, împărtășirea se va face direct din trupul duhovnicesc, pentru care ne rugăm înaintea Sf. daruri: „Dă-ne adevărul despre Tine ca să ne împărtășim în zilele nesfârșite ale Împărăției Tale”.

***

Interpretarea sofiologică a dogmei euharistice.

Conținutul dogmei euharistice, așa cum am văzut, se dezvăluie prin distincția și odată cu identificarea diferitelor imagini ale corporalității Mântuitorului. Aceasta ridică problema acestei corporalități în general, care a fost insuficient discutată atât în epoca disputelor hristologice, cât și mai târziu. După părerea acceptată, Domnul S-a întrupat pentru a deveni om, iar întruparea este privită mai ales ca un mijloc de a deveni om, ca o umilire a Domnului, care a luat asupra sa ceea ce este neobișnuit pentru El: ca un om” (Fil. 2, 7). Cu toate acestea, umilirea se referă doar la adoptarea „imaginei unui sclav” creată. Dar întruparea Domnului are și un sens independent, pe lângă răscumpărare. Întruparea Cuvântului – ό λογος σαρξ ¿-¿ενετό, Cuvântul s-a făcut trup – este un act, deși supranatural în raport cu lumea și cu om, dar nu nefiresc nici pentru lume, nici pentru Divin. Căci nenaturalul și imposibilul și umilirea Domnului trebuie înțelese numai în sensul auto-diminuării libere, dar nu și înlăturarea, în orice măsură, a naturii Sale Divine (cum este înțeleasă în teoriile kenotice). ina-

Cu alte cuvinte, omenirea într-un anumit sens corespundea propriei naturi a Cuvântului, care de la început a fost uman: era „lumina oamenilor” (Io.1, 4), „luminând pe fiecare om care vine în lume”. ” (1,9). Omul, care poartă în sine chipul lui Dumnezeu, are pentru el un Arhetip în Adam din ceruri, iar în acest sens se poate vorbi de umanitatea lui Dumnezeu, care este Arhetipul omului. Această idee generală despre imaginea divină a omului și, în consecință, despre umanitatea lui Dumnezeu, atunci când este aplicată întrupării înseamnă că, deși împlinește planul divin al mântuirii, are o bază pentru sine în omenirea însăși. Prin crearea sa, ea este chemată să accepte Logosul și în aceasta nu se face violență naturii umane, ci se dezvăluie doar toată profunzimea ei primordială.

În special, problema corporalității ar trebui să ne oprească atenția aici. Întruparea, ca acceptare a corpului uman de la Duhul Sfânt. și Maria Fecioara, nu este nefiresc pentru Dumnezeu, ca Duh, un fel de contradicție ontologică? Dacă Dumnezeu este un Duh, este posibil ca El să se întrupeze? Nu conține nu numai kenoză sau auto-umilire, ci și autonegare? Poate postul Logos-ului să devină un post pentru natura umano-corporeală a lui Hristos și conține oare dogma calcedoniană despre dualitatea naturii cu unitatea postului o contradicție ontologică directă? Aceasta este întrebarea care se pune inevitabil în hristologie, legând-o de sofiologia. Oare natura Spiritului divin absolut elimină corporalitatea ca negație sau, dimpotrivă, o cuprinde și o fundamentează în sine? Cu alte cuvinte, în aplicarea omului chipul lui Dumnezeu este negat

Este legată sau limitată de corporalitatea sa sau, dimpotrivă, este afirmată și revelată în ea? La această întrebare se răspunde pozitiv prin însuși faptul întrupării, care, desigur, ar fi altfel optologic imposibil. Îngerii sunt spirite necorporale, dar această necorporalitate nu stă doar la baza înălțimii lor ierarhice datorită apropierii lor de Dumnezeu, ci și limitărilor lor în comparație cu omul. Non-densitatea este aici și o anumită impotență (ontologică) a spiritului, limitarea lui naturală, adică. incompletitudinea chipului lui Dumnezeu în îngeri în comparație cu omul, deși o au și ei. Aici trebuie să ne eliberăm de prejudecățile și asocierile obișnuite, care întunecă esența chestiunii corporalității lui Dumnezeu, reducând-o la antropomorfism și păgânism grosolan. Creștinismul, ca credință într-o masculinitate perfectă a lui Dumnezeu, rămâne la fel de străin atât de fals spiritualism, cât și de materialism. Corpul și corporalitatea în esența lor nu este deloc un principiu material și inert, carne care suprimă... ”și închide viața spiritului. Dimpotrivă, trupul este imaginea și auto-revelația spiritului, iar Duhul Absolut poate avea și o corporalitate absolută, care nu este altceva decât Slava lui Dumnezeu. Este viața subiectului divin triplu, Treimea consubstanțială, care o are nu numai în posibilitatea ei ideală, în potentia, ci o realizează și în realitate, in actu, ca conținut absolut, lumea divină. A respinge acest lucru ar însemna a limita viața Divinului la subiectivism, potențialitate, neființă. Dumnezeu, trăind viața Divină, își dezvăluie Divinitatea. Această Divinitate în Dumnezeu, Slava lui Dumnezeu, Sophia, este această corporalitate divină, care nu numai că nu contrazice spiritualitatea lui Dumnezeu, dar o împlinește în mod absolut. Această corporalitate este la fel de spirituală,

ca ființa lui Dumnezeu, de care nu se deosebește, dar în același timp este complet concret, ca imagine a tuturor imaginilor, organism al ideilor, luate nu numai în conținutul lor ideal, ci și în existența reală, prin puterea Cuvântului, care este totul, și a Duhului Sfânt, dătătorul de viață și în acest sens, parcă, smulgând imaginile ideale. Corporalitatea este unitatea de idee și imagine, conținut și ființă, gândire și viață, Cuvânt și Duh, care descoperă în dualitatea lor pe Tatăl, Dumnezeu care se revelează. Această corporalitate, Divina Sofia, este inerentă Sfintei Treimi, ca viață unică a celor Trei și viața fiecăruia dintre ipostaze separat, ca în legătură și unitate cu ceilalți. Inscripția în ea a Chipului lui Dumnezeu este dată direct de Fiul, ca chip al Tatălui, dar este realizată de Duhul Sfânt, ca „chip al Fiului”, iar aceasta este imaginea „omului ceresc”. ”, căci corporalitatea lui Dumnezeu, Sophia, este umanitatea eternă, existentă în Divin. De aceea este Fiul lui Dumnezeu cel care se întrupează și se face om pe pământ, ca post cosmo-urgic predominant, însă, prin Duhul Sfânt, nedespărțit de El (deși postul Duhului Sfânt nu se face om). Corporalitatea umană, care conține microcosmic „lumea care se strânge”, este doar o imagine a corporalității divine. Ea intră în plinătatea chipului lui Dumnezeu și este legată de aceasta. Prin urmare, întruparea este realizarea absolută în om a imaginii umane prin îmbinarea imaginii și a Arhetipului, iar acesta este adevăratul sens al dogmei calcedoniene. Sofianitatea omului este revelată și realizată prin întruparea lui Dumnezeu, prin unirea Sophiei create cu Divinul. Dumnezeu Cuvântul, care a venit pe pământ, în pre-eternitatea Sa nu este Dumnezeu, străin de corporalitate, dimpotrivă, El o are pre-etern în Divina Sofia, în lumea Divină. Este

Gloria, care se ascunde în corporalitatea creatului, uman. Această corporalitate divină, sau Gloria, apare în Transfigurarea. Și Domnul vorbește despre asta în Rugăciunea Sa Mare Preot.*) Ce anume a perceput Domnul în timpul întrupării Sale în raport cu corporalitatea? Nu însăși corporalitatea, ca atare, ci imaginea duală creată, lumească, a corporalității, „carne”. Un om pământesc, Adam, în care Domnul S-a îmbrăcat, deși are chipul lui Adam Ceresc, dar într-o natură creată, într-un trup de carne creat din „pământ”, care a fost creat din inexistent, din nimic. . Prin urmare, atât temporalitatea cât și perisabilitatea îi aparțin Lui. Dar, în același timp, universalitatea este inerentă trupului cărnii, este lumea într-o formă umană. Îi este inerent să continue să fie un corp, adică o imagine a spiritului, forma sa artistică și ființa reală, o revelație ideal reală a spiritului. Aceasta este esența proprietăților și sarcinilor corporalității absolute. Cu toate acestea, aceste sarcini nu au fost îndeplinite pe deplin și, în parte, nu au fost fezabile de către persoana însăși. Creația omului, în special corporalitatea sa, nu a fost finalizată în 6 zile de creație, căci imaginea creației era încă înainte, nu din afară, prin atotputernicia lui Dumnezeu, ci din interior, prin întruparea lui Dumnezeu. Principala proprietate a corporalității umane constă în caracterul său de creatură și inerentă în slăbiciunea semi-existenței. Corpul uman, deși a ieșit din mâinile Creatorului având deja în sine plinătatea destinului său, era slab, în primul rând, în raport cu puterea vieții. Avea nevoie de hrană, mărturisind astfel incompletitudinea și incompletitudinea ei, și ea

*) <11 Acum slăvește-mă, Părinte, cu tine, prin slava pe care am avut-o cu tine înainte de a fi lumea.” (10, 17, 5, cf. 24). Aceasta se referă

direct la proslăvirea viitoare în Înviere și Înălțare și la dreapta Tatălui scaunului. II aceeași slavă se comunică în înviere firii omenești îndumnezeite: ♦Slavă, pe care „Tu Mi-ai dat-o, Eu le-am dat-o”. (22).

era, dacă nu direct muritor, atunci nu era nemuritor. Nu era un corp spiritual, destul de ascultător și transparent față de spirit, ci inert, robust, material, care a captivat și a înlăturat spiritul cu viața sa. Era imperfect și în incompletitudinea sa, pentru că permitea reproducerea carnală. Și cu toată această incompletitudine făpturică, era legată de acea neînsemnătate din care a fost creată, de pământul: „cum este pământul, și în pământ vă plecați”. Această despărțire și, în același timp, apropierea pământului și a corpului, mărturisesc incompletitudinea corpului.
Totuși, în acest pământ, ca materie nervoasă, se află privilegiul ontologic al lumii și al omului, existența lui de sine extradivine, care, în afara lui Dumnezeu, nu putea să se sprijine decât pe nimic, fecundat de cuvântul lui Dumnezeu și devenind pământ. oile și creațiile (de aici și paoosul instinctiv al materialismului). Trupul omului este „lumea contractată” a creației pământești, în om având pentru sine o existență ipostatică. Postul spiritului uman trăiește și se împlinește prin el în această lume. Cu toate acestea, prin păcatul originar, trupul uman și-a pierdut „slava” sofisticată: „toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu” (Rom. 3:23). Din măreția regală din lume, o persoană este aruncată în robia trupului său, care a ascultat de elementele lumii, în loc să slujească spiritului. Cu toate acestea, această pierdere de către o persoană a sofismului său, care se exprimă direct în pierderea posesiunii corpului său, întruparea sa, se referă numai la stare, și nu la esență. Demnitatea sofiană a unei persoane, și în special a corpului uman, este indestructibilă, la fel cum imaginea lui Dumnezeu este indestructibilă. „Sunt chipul gloriei Tale inexprimabile, chiar dacă port ulcere
♦) Mier. despre asta în Lumina mea din Seara Niciodată.

păcate”. Prin urmare, ea poate și trebuie să fie restaurată, ceea ce se realizează prin întrupare, pentru că Hristos este „mântuitorul trupului” (Evr. 5:23).
Domnul, în percepția cărnii umane, unește corporalitatea Sa Divină, Sofia, Gloria, cu corporalitatea creată a naturii umane. El o acceptă cu adevărat și complet, totuși, cu excepția păcatului, adică a pagubei care a fost adusă în starea ei de căderea lui Adam. Născut din Fecioară, fără bărbat, Domnul ia trupul lui Adam, așa cum este în afara căderii. El trăiește în mijlocul unei lumi deteriorate de păcat, dar această pagubă se reflectă în viața Sa doar din exterior, dar nu din interior. Astfel, El împărtășește cu toată omenirea nevoia de hrană, care nu mai este servită omului direct din pomul vieții și din pomii paradisului, ci se obține în sudoarea feței. Are nevoie de haine și sânge (deși nu le are întotdeauna). Obosește și suferă. Cu toate acestea, propriul Său trup rămâne curat și fără vină, liber de mișcări păcătoase, nesupus bolii și liber de inevitabilitatea morții naturale, căci Domnul a acceptat moartea pe cruce. În ceea ce privește nemurirea, trupul Domnului se afla în starea corespunzătoare lui Adam înainte de cădere: Adam poate să nu fi murit, dar era capabil să moară,

posibilitate care a devenit o realitate pentru el după păcat. Încă trebuia să devină nemuritor.
Deci, Domnul și-a asumat corporalitatea Adamului necăzut în nașterea Sa din Fecioară și a trăit viața acestui trup. Având două naturi, El a avut și două corporalități, divine și umană, care au o singură bază în Sofia. Prima corporalitate, Divina Sofia, este Gloria eternă a lui Dumnezeu, Lumina Necreată, îmbrăcată „ca o haină”

Zeitate („energie” divină). Strict vorbind, ea nu este un trup și în niciun fel nu mai este carne (deci, desigur, nu se poate spune că Domnul a avut două trupuri). A doua corporalitate, Sophia creată, este trupul creat din pământ, carne umană σαρ. Trupul uman a acoperit Slava Divină, pe care Domnul, ca Dumnezeu, a avut-o înainte de crearea lumii, pre-etern și, bineînțeles, după Divinitate, nu a pierdut-o niciodată și nu a putut-o pierde. Dar prin voia Sa, El a putut dezvălui Gloria Sa, corporalitatea divină, spirituală, luminoasă și prin vălul corpului Său uman, făcându-l transparent pentru acest fenomen. Era pe Muntele Schimbării la Față. „Norul”, lumina lui Tabor, este o manifestare tangibilă a Gloriei Divinului. Această „apariție a Împărăției lui Dumnezeu, care a venit în putere”, este o pregustare a ceea ce este în general lucrarea Mântuitorului în mântuirea trupului. Această chestiune constă în faptul că El va transforma trupul „umilirii noastre – după trupul slavei Sale σώματι τής δοξης aùzoù) PRIN FORȚA (κατά την ένεργειαν) CARE El acționează (που δΰν) și se supune totul pe El însuși” (Filipeni 3:21).
Chiar și fără cădere, trupul lui Adam nu ar fi trebuit să rămână într-o stare neschimbată, originală. Trebuia să primească puterea pozitivă a nemuririi și să se îmbrace în glorie, să-și actualizeze sofistica originală. Nu știm care ar fi fost căile acestei transformări a trupului lui Adam din suflet în spiritual, din muritor (cel puțin în posibilitate) în nemuritor, dacă nu s-ar fi produs căderea în păcat. După cădere, această transfigurare a avut loc prin răscumpărare în întrupare. Domnul a împlinit-o în propriul Său trup și prin el în toată omenirea, în „mântuirea trupului” prin învierea Sa.

Domnul, noul Adam, a dus la îndeplinire stăpânirea spirituală a trupului, supunându-l cu totul dictelor duhului și făcându-l conformat prin aceea cu Gloria divină, inerentă Lui prin Divinitate. Despre această subjugare, care s-a exprimat și în biruința asupra morții, Domnul, înaintea patimii Sale, vorbește într-o conversație de rămas bun ca despre Slava Sa, iar la începutul acesteia („acum Fiul Omului este slăvit”), și mai ales la final, în Rugăciunea Mare Preot. Aici Domnul se roagă Tatălui să- L slăvească cu Slava pe care a avut-o de la crearea lumii. Desigur, această rugăciune, legată de suferință și înviere, nu rămâne neîmplinită, ea însăși mărturisește împlinirea. Totuși, în același timp, mărturisește și că în starea de umilire pământească (kenoză), veșmânt în vechiul Adam, această Slavă nu era proprie Domnului, desigur, nu Divinității Sale, ci naturii umane, în totul similar cu al nostru, cu excepția păcatului. Cu alte cuvinte, a existat o discrepanță între starea trupului și Slavă, corporalitatea divină și umană și tocmai în această discrepanță constă umilirea, autodeprecierea Domnului. Slăvirea lui constă în stabilirea unei corespondențe între natura divină și cea umană. Era miraculos, în așteptarea a ceea ce avea să vină, manifestat pe Muntele Schimbării la

Față și deja devenise neschimbat și constant în Înviere. Isprava mântuitoare a Domnului se realizează în primul rând și direct în propria Sa corporalitate umană, care s-a schimbat, s-a glorificat, rămânând identic cu sine. Isprava vieții pământești a Domnului, desăvârșită de moartea Sa pe Cruce, ascultarea față de Tatăl chiar înainte de moarte dezvăluie o asemenea deplinătate a stăpânirii duhului asupra trupului, în care trupul însuși se supune cu totul spiritului. Acea normă internă este în curs de restabilire, care

care predetermină omul la creaţie, dar care se sparge în fiinţa lui după cădere. Și prin această ispravă, împreună cu locuirea Divinității Sale în trupul lui Hristos, acest trup a fost sfințit, s-a spiritualizat, într-un cuvânt, a primit capacitatea de a deveni el însuși până la capăt în Înviere. Învierea a avut loc prin puterea desăvârșitoare a Duhului Sfânt, ca răspuns la biruința completă a duhului asupra trupului, manifestată prin Cuvântul întrupat. Pogorârea Duhului Sfânt, care în Buna Vestire precede Întruparea lui Dumnezeu, precedă slujirea pământească la Botez, își dezvăluie puterea desăvârșitoare în Înviere și după cele 40 de zile de ședere pe pământ, la Înălțare și la Rusalii. În Învierea și Înălțarea, care este indisolubil legată de ea, trebuie să vedem nu numai biruința asupra morții, ci și glorificarea trupului, transformarea lui; a dobândit starea de trup spiritual, nemuritor, veșnic viu, care, deși ca toate lucrurile create, ia naștere în timp, totuși dobândește deja imuabilitatea eternității. Ea devine astfel, deși nu identică cu necreatul (cum creatul rămâne întotdeauna altul decât necreatul), ci corespunzând acestuia în stare, în viața unui singur postasis al Cuvântului, unind în sine inseparabil și nedespărțit ambele naturi - divine. şi umană. Natura umană atinge acea conformare pe care nu o avea încă în Adam, este îmbrăcată cu slavă (Aceasta este ceea ce se numește în teologie πφιχω^σίς). Adevărat, chiar și Adam, înainte de cădere, a fost îmbrăcat cu slavă, pe care, împreună cu urmașii lui, a pierdut-o în cădere (Rom. 3:23). Totuși, aceasta a fost doar anticiparea ei, care deci putea fi pierdută, dar gloria nemuririi este inalienabilă și trece în viața veșnică.
Este foarte important să stabilim că duminica este

glorificarea trupului, deși este acțiunea mântuitoare a lui Dumnezeu asupra omului și în om (precum și creația lui), totuși, nu este violență ontologică asupra lui, contrară naturii sale. Dimpotrivă, este îndeplinirea acelei sarcini, care, ca sarcină creatoare, a fost investită în natura umană la creație: un om în înviere devine zeu prin har, dar aceasta pentru că a fost creat după chipul lui Dumnezeu, adică ca zeu uman. Corpul uman este destinat gloriei nemuririi la creație. Trupul lui Hristos în înviere este un trup uman care a devenit el însuși , așa cum trebuia să fie, adică glorios cu slava Dumnezeirii. Hristos are Slava Sa, corporalitatea Sa sofiană, ca să spunem așa, una și aceeași, dar de două ori: ca necreat, divin și ca dat creației îndumnezeite, în mod creat. Sophia pre-eternă și creată este o singură Sophia identică cu sine, existentă în Dumnezeu și în lume, iar Hristos, în întruparea Sa, a unit Divinitatea și lumea în Sine prin unitatea interstatală. Corporalitatea lui (sau, în limbajul euharistic, trup și sânge) este Sophia divină, Slava lui Dumnezeu, manifestată nu numai în Dumnezeu, ci și în creație.*)

Cum lumea creată de Dumnezeu este co-
♦) În treacăt, se poate sublinia că Maica Domnului, slăvită în învierea Sa și s-a înălțat la cer cu trup, are aceeași corporalitate slăvită, sofistică, ca și Fiul ei, căruia i-a dăruit trup omenesc. Slăvirea trupului omenesc de către Hristos, înainte de a se manifesta în întregul neam omenesc prin înviere („seamănă în putrezire, învie în slavă”), se manifestă în Maica Domnului, Care, ca Mamă, are, parcă un singur trup cu Fiul. Totuși, această înviere și proslăvire are deja o altă bază, nu este auto-originară, ci derivată, se realizează prin puterea Învierii lui Hristos și este o reuniune cu El, în Slava Sa: Maica Domnului stă la dreapta Fiului, stând de-a dreapta Tatălui. Împreună cu aceasta, în slăvirea Mariei, care este și Mama, a întregii naturi omenești, întregul neam omenesc a înviat deja).

feudal în temeiul și sarcina sa ultimă („Dumnezeu va fi totul în toți”), astfel încât corpul uman în general, și în special corpul uman al lui Hristos, din punct de vedere sofiatic și în conformitate cu Divinul, este destinat slavei și este complet glorificat. în Hristos, în care se identifică Sofia creată și Divină. Domnul, împlinind toată dreptatea, va folosi în Sine adevărul trupului, dându-i toată slava care-i aparține, sophia desăvârșită.
În acest sens, trupul și sângele lui Hristos, dăruite de El în comuniune divină, are puterea Divinei Sofia, care unește trupul ceresc și substanța pământească. Domnul, urcându-se la cer și plecând din lume, nu desființează legătura Sa cu lumea, ci o afirmă, ridicând-o la o existență veșnică transcendentă. Corporalitatea lui, care există în cer, pătrunde în toată creația („dându-Mi toată puterea în cer și pe pământ”) și este inseparabilă de ea. Așadar, substanța acestei lumi, pâinea și vinul, poate fi ridicată de Duhul Sfânt, după porunca Domnului, într-o stare de sophie trupească, adică să devină trupul și sângele Domnului. În lumina acestor rapoarte, interpretarea Sf. Darurile pot fi înțelese ca un esofag perfect al substanței lumii, pâinea și vinul, prin legătura lor cu trupul spiritual glorificat al Domnului. Pâinea și vinul, aparținând acestei lumi, sunt astfel implicate ontologic în trupul pământesc al lui Isus, pe care El l-a avut în această lume, iar posibilitatea ontologică a transformării lor se bazează pe această participare.Dar această participare în trupul lor al lui Isus, de asemenea, se bazează pe această participare.
mărturisește inteligența lor originală Sophie, care este fundația creării lumii. Dar acest sofism este ascuns de toată inerția și lipsa de iluminare a substanței lumii, neascultătoare și opuse dictaturilor spiritului. Cu toate acestea, ea deja

învins și biruit prin Învierea lui Hristos și nu există în noul Adam, ascunzând în sine un pământ nou și un cer nou, o lume nouă în corporalitatea Sa glorificată. Această transfigurare a făpturii, corespunzătoare celei de-a doua veniri a Mântuitorului, are loc în Dumnezeiasca Euharistie în mod misterios, adică clar doar pentru ochii credinței, peste substanța euharistică . Ceea ce are loc în sacrament, la sfârşitul timpului, trebuie să aibă loc în întreaga lume, care este trupul omenirii, iar acesta din urmă este şi Trupul lui Hristos.*)
protopop S. Bulgakov.
*) În legătură cu aceasta, ar trebui să se înțeleagă și sophia sau consacrarea ultimă a făpturii în slăvirea Maicii Domnului. Trupul

Maicii Domnului este chiar trupul pământesc al Domnului, pe care El l-a luat de la Ea prin Duhul Sfânt. Desigur, carnea Domnului este străină de păcatul originar și este sfințită prin unirea cu Divinitatea Sa, dar în același timp, ca și carnea Maicii Domnului, aparține chiar lumii căreia substanța euharistică, pâinea. și vinul, de asemenea, aparține. Și în acest sens, împărtășindu-ne cu trupul și sângele lui Hristos, intrăm în mod tainic în comuniunea firească cu Maica Domnului, ne împărtășim cu trupul și sângele lui Hristos și trupul Maicii Domnului. Pe de altă parte, învierea ei prin puterea lui Hristos și, bineînțeles, a Duhului Sfânt, împreună cu înălțarea ei în trup la cer și cu scaunul de la dreapta Fiului, mărturisesc că trupul ei a devenit asemănător cu trupul. a Fiului, Ea, adică slăvită, spirituală, deosebită, capabilă să fie în ceruri. Dacă da, atunci a avut loc o schimbare la față cu el, care este și o transformare, dar opusul a ceea ce avem în Euharistie. Acolo, trupul slăvit al lui Hristos, coborând în lume și întorcându-se în natură, transformă în sine substanța cosmică a pâinii și a vinului, iar aici trupul pământesc al Maicii Domnului este transformat în trup ceresc, asemănător cu trupul lui. Hristos și coexistând cu El. Dar după învierea generală, transformarea unui trup pământesc sau spiritual într-un trup ceresc sau spiritual se va răspândi la întregul neam uman, iar fiii învierii, fiind în nemijlocit unitate trupească cu Maica Domnului, vor fi conduși de Ea și, fiind în comuniune directă cu Domnul, ei se vor împărtăși deja cu adevărat de El. nu gust exterior, ci interior în comuniunea vieții, adică. calea de la Sophia cerească la pământ merge în două direcții: de la pământ la cer și de la cer la pământ.

3

DE LA ETUDOV DESPRE JAKOV BOEM.

Studiul II. Doctrina Sofia și Androginul. Ya. Boehme şi curentele sofiologice ruseşti.

eu.

Boehme deține cea mai remarcabilă și, de fapt, prima doctrină din istoria gândirii creștine despre Sofia. I s-a dat aici o intuiție cu totul originală. Sofiologia lui Boehme nu poate fi explicată prin influențe și împrumuturi.*) Dacă în intuiția lui Ungrund Boehme vede întunericul la baza ființei, atunci în intuiția Sophiei el vede lumină. Înțelegerea lui Boehme despre Sophia are latura ei teologică și cosmologică, dar este totuși predominant antropologică. Sophia este asociată pentru el cu o imagine pură, virginală, castă și holistică a unei persoane. Sophia este puritatea și fecioria, integritatea și castitatea omului, chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om. Doctrina lui Boehme despre Sofia este inseparabilă de doctrina androginului, adică integritatea originară a omului. Sophia este în esență androginie. Omul are o natură androgină, bisexuală, masculin-feminină. Sofia este inerentă omului, adică Fecioarei. Căderea în păcat este pierderea Sophiei-Fecioarei, care a zburat în cer. Pe pământ

♦) Koyre nu găsește sursa din care Boehme și-a luat învățătura despre Sophia.

feminitatea a apărut, Eva. Omul tânjește după Sofia sa, după Fecioară, după integritate și castitate. Ființa sexuală este o ființă sfâșiată, care și-a pierdut integritatea. În învățătura sa despre androgin, Boehme stă în aceeași linie cu „Sărbătoarea” și Cabala lui Platon.

„Siehe, ich gebe die ein gerecht Gleichniss: du seist ein Jungling oder Jungfrau, wie denn Adam alies beides in einer person war.” Înțelepciunea divină în om este fecioria sufletului, Fecioara pierdută de om în cădere și strălucind în rai. „Die Seele solite sein Schone Jungling, der geschaf-fen war; und die Kraft Gottes die Schœne Jungfrau, und das Licht Gottes die SchœnePerlen —Krone damit wollte die Jungfrau den Jungling schmûcken".**) Adam, care la început era un droge-nome, și-a pierdut Fecioara prin cădere și a câștigat o femeie. „Adam hat ducrh seine Lust verloren die Jungfrau, und hat in seiner Lust empfangen das Weib, welche ist eine cagastri-sche Person; und die Jungfrau wartet seiner noch immerdar, ob er will wieder treten in die neue Geburt so will sie ihn mit grossen Ehren wieder annehmen".***) Eva este un copil al acestei lumi și a fost creată pentru această lume. „Die Heva ist zu diesem zer-brechlichen Leben geschaffen worden; denn sie ist die Frâu dieser Welt.”****) Androginia este chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om. „Apeigi das Bild und Gleichniss Gottes, der Mensch, welcher die züchtige Jungfrau der Weisheit Gottes in sich hatte: so drang der Geist dieser Welt also hart auf die Bildniss noch der Jungfrau, hiermit seine Wun-

*) IH. B. „Die drei Principien gottlichen Wesens”. pagina 112.
**) III. B. Pagina 115.
***) III V. p. 117.
♦♦) III. B. Pagina 187.

der zu offenbaren, und besass den Menschen, davon er erst seine Ñamen M ensch kriegte, ais eine vermischte Persoană.”*) Imaginea originală, pură a omului este imaginea tinereții fecioare. Sophia este un semn constitutiv al unei persoane ca ființă întreagă. Fecioara este Înțelepciunea Divină. Iată cea mai clară definiție a lui Boehme a Sophiei: „Die Weisheit Gottes ist eine ewige Jungfrau, nich ein Weib, sondern die Zucht und Reinigkeit ohne Makel, und stehet als ein Bildniss Gottes, ist ein Ebenbild der Dreizahl die**. Jungfrau der Weisheit Gottes, welche Gott der Vater durch Wort auspricht, ist der Geist des reinen Elements, und wird darum eine Jungfrau gennant, dass sie also Züchtig ist und nichts gebieret, sondern als der flammende Geist im Menschen Geist - Leietbe. **) Iată și site-ul corespunzător:" Dieses ausgesprochene istniss der H. Dreizahl, und Eine Jungfrau, Aber Oh Wesen, Sondern Eine Gleicheniss Gottes: in Dieser Jungangfra U Erœffnet Derheilige Geist Die Grossen Wunder Gottes des Vaters, seinenche verbargenen Siegeln".****) "Die Weisheit Gottes welche ist eine Jungfrau der Zierheit und Ebenbild der Dreizahle, ist in ihrer Figur eine Bildniss gleich den Engeln und Menschen, und nimmt ihren Urstand imCentro des Geuf e de Blues Kreuz des Geuf aus dem Geiste Gottes".*****) Boehme repetă de multe ori că "Die Weisheit Gottes ist eine ewige Jungfrau". Sophia, Fecioara veșnică, fecioria este elementul ceresc în om. Boehme ne învață cu siguranță că Sophia nu este creată. „Die Jungfrau ist ewig, unegschaffen, und ungeboren:

*) III. B. Pagina 188.
♦♦) Vezi GV B. „Vom dreifachen Leben des Menschen”. Pagină 70.
♦♦♦) Vezi III. B. Pagina 295.
♦*♦*) ГV B. 69.
♦♦♦) IV V., Pg. 21.

sie ist Gottes Weisheit und ein Ebenbild der Gott-heit.”*) Prin urmare, pentru Boehme și om, mai mult decât o făptură, există în el un element etern, ceresc, divin, un element sofic. Sufletul a fost fecioară, omul a fost creat cu un suflet fecioară, cast, adică i s-a dat un element ceresc, divin. Sophia Fecioara trebuie căutată în om. „Denn er weiss die Jungfrau nun nirgends zu suchen ais im Menschen, da er sie zum ersten hat erblicket”.**) Aceasta determină caracterul preponderent antropologic al doctrinei Sophiei. Apariția unui bărbat androgin, a unui bărbat-fecioară și apariția unui bărbat sexual pământesc, bărbat și femeie, sunt momente diferite ale procesului antropogonic și cosmogonic, diferite etape ale creării lumii. Între aceste momente se află o catastrofă. Omul pământesc are o preexistență cerească. „Die Bild-niss ist in Gott eine ewige Jungfrau in der Weisheit Gottes gewesen, nicht eine Frau, auch kein Mann, aber sie ist beides gewesen; wie auch Adam beides war vor seiner Heven, welche bedeu-tet den irdischen Menschen, darzu thierisch: denn nichts bestehet in det Ewigkeit, was nicht ewig gewesen ist. Prin urmare, numai el moștenește eternitatea. „Adam war nur seiner Eva die zûchtige Jungfrau, kein Mann und kein Weib, er hatte beide Tincturen, die in Feuer und die im Geiste der Sanftmuth und hãtte kônen selber auf himmlische Art, ohne Zerreissung, gebõren bestand in derr Probaer ro . Und wâre je ein Mensch aus dem andern gebaren werden auf Art, wie Adam in seiner jung-•fræulichen Art ein Mensch und Bildniss Gottes ward:

*) Vezi GV C. Pg. 156.

♦♦) Vezi II. B. Pagina 141.

♦♦♦) GV. Pagină 96.

denn was ans dem Ewigen ist, das hat auch ewige Art gebâren, sein Wesen muss ganz auz dem Ewigen gehen, sonst bestehet nichts in Ewigkeit.*) Omul a adormit în veșnicie și s-a trezit în timp. Nu a apărut pentru prima dată în timp, este un copil al eternității. Sofia, androginia, masculinitatea și virginitatea sunt semnul eternității în om. Pierderea de către om a Fecioarei, adică a chipului androgin, este pierderea paradisului. „Adam war ein Mann und auch eim Weib, und doch der keines sondem eine Jungf-frau, voiler Heuscheit, Zucht und Reinigkeit, als das Bild Gottes; er batte beide Tincturen vom Feuer und Licht in sich, in welcher Conjuction die eigene Liebe, ais das jungfrâulicher Centrum stand, als der Schœne paradeisischem Rosen, - und Lustgarten, darinnen er sich selber liebete".**) Chipul lui Dumnezeu este „ màniche Jungfrau" ", nu femeie și nu bărbat. ***) Sufletul căzut exclamă: "Gieb mir zu trinken deines üsssen Wassers der ewigen Jungfrauschaft". ****) Fecioria umană nu înseamnă izolarea și izolarea naturii masculine de femeie și a femeii de bărbat, ci, dimpotrivă, unitatea lor. Un bărbat fecioară nu este un bărbat sexual, nu este un bărbat rupt, nici jumătate. Atât bărbatul, cât și femeia sunt ființe sexuale, adică pe jumătate, ființe sfâșiate. Asceza și detașarea fiecăreia dintre jumătăți, masculin și feminin, nu este încă totalitate și feciorie, nu este încă întoarcerea la om a Fecioarei sale pierdute. Aceasta este concluzia din doctrina lui Boehme despre Sofia și androgin. Doctrina Sophiei este în esență doctrina androginului. Aceasta este originalitatea lui Boehme. Intuiția mistică a lui Boehme despre androgin poate

♦) IV V. Pg. 261.

♦♦) Vezi V.B. „Mysterium magnum”. Pagină 94.

♦♦♦) V. V. Str. 140

♦♦»♦) V. V. Str. 409.

fi confirmat de știința modernă, care este forțată să recunoască bisexualitatea naturii umane. Diferențierea sexuală a naturii masculine și feminine nu are un caracter absolut.*) Omul este o ființă bisexuală, dar cu grade variate de prezență a principiului masculin și feminin. O ființă care ar fi bărbat absolut sau femeie absolută, adică absolut jumătate, nu ar fi bărbat. O femeie care nu ar conține niciun element masculin în ea însăși nu ar fi un bărbat, ci un element cosmic, nu ar exista personalitate în ea.**) Un bărbat care nu ar conține niciun element feminin ar fi o ființă abstractă, lipsită de baza cosmică și legătura cu viața cosmică. Natura personalității este androgiptică, este construită prin combinarea principiilor masculine și feminine. Dar principiul masculin este predominant antropologic și creativ, în timp ce principiul feminin este predominant cosmic și procreativ. Perspicaciunile intuitive ale lui Boehme pot fi dezvoltate în această direcție.Sensul mistic al iubirii constă în căutarea unei imagini androgine, adică a integrității, care este de neatins în limitele unei organizări psiho-fizice închise a unei persoane și presupune o cale de ieșire din ***) Imaginea androgină a unei persoane nu are o imagine fizică adecvată pe pământ, în condițiile noastre naturale. Hermafroditismul este dezgustător

♦) Şcoala lui Freud favorizează o astfel de înţelegere a relativităţii diferenţierii sexuale. Freud susține că sexul este pătruns „în întregul organism uman.

♦♦) Bachofen a exprimat idei absolut strălucitoare despre principiile feminin și masculin.În raportul dintre principiile masculine și feminine, el vede simbolismul relației dintre soare și pământ, spirit și carne. Vezi excelenta expunere a lui Bachofen în „Bachoffens Geschichtsphilosophie” 1929 a lui Georg Schmidt.

♦ ♦♦) În acest sens articolul de Vl. Solovyov „Sensul iubirii”.

o caricatură dureroasă şi morbidă. Mitul androginului aparține celor mai profunde și străvechi mituri ale omenirii. De asemenea, este justificată de o interpretare mai profundă, ezoterică, a cărții Geneza, deși nu este caracteristică învățăturilor teologice predominante. Doctrina androginului poate fi găsită în Cabala. Doctrina andrigonei este temută și negata de acele învățături teologice care, ca urmare a caracterului lor exoteric, neagă Omul Ceresc, Adam Kadmon, și învață numai despre omul pământesc, natural, empiric, adică recunosc doar antropologia Vechiului Testament. , construit retrospectiv din punct de vedere al păcatului. Boehme, pe de altă parte, a dezvăluit antropologia cerească, serafică, originea cerească a omului. Antropologia lui Boehme este legată de hristologie. Hristologia și mariologia sa sunt legate de doctrina Sophiei și a androginului.

Boehme a predat cu tărie despre androginia lui Hristos. „ErwederMann nochWeib war sondern eine männ-liche Jungfrau”.*) Boehme a învățat că Dumnezeu a devenit o persoană pe deplin numai în Hristos, în Postasis a II-a și, prin urmare, Hristos trebuie să fie deja un androgin, o fecioară-tinere, adică o imagine a lui. o personalitate perfectă.**) Nu numai că Hristos Însuși nu a fost bărbat sau femeie în sensul nostru pământesc, dar ne-a eliberat și de puterea bărbatului și femeii. „Christus am Kreuz unser jungfrau-lich Bild wieder erlosete vom Manne und Weibe, und mit seinem himmlischen Blute in gottlicher Liebe

fingirte".***) Hristos a transformat natura rea a lui Adam.****) Urmând Ap. Pavel Boehme predă tot timpul despre Adam și Hristos, despre Vechi
*) V. B. „Mysterium Magjum". Pagină 464.
*") V. B. Pg. 32.
***) V. B. Str 101.
***♦) V. V. Pg. 133.

și Noul Adam. „Christus wurde ein Gottmensch und Adam und Abrahan in Christo ein Mensch-gott".*) Aceasta înseamnă că Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să fie îndumnezeit. În Boehme se găsesc elemente ale acelei doctrine a bărbăției lui Dumnezeu, care în gândirea rusă a fost dezvoltată în principal de Vl. Solovyov. Hristos în sinele Său uman a murit în mânia lui Dumnezeu și a înviat din nou la veșnicie în voia lui Dumnezeu.**) Natura umană trebuie să rămână. „Verstãhet, dass die Natur des Menschen soli bleiben, und ist nicht ganz von Gott verstoken, dass also ein ganz fremder neuer Mensch solite aus dem Alten enstehen; sondem aus Adams Natur und Eigenschaft, und aus Gottes in Christi Natur und Eigenschaft, dass der Mensch sei ein Adam - Christus; und Christus ein Christus-Adam; ein Menschgott, und ein Gott-mensch".***) Aici, desigur, cuvintele Om-zeu și Dumnezeu-om au un alt sens decât cel al lui Dostoievski. Boehme aduce cu îndrăzneală până la capăt învățătura creștină despre Adam și Hristos. „Nun ist ober doch Adam in seiner Natur, und Christus in der gõttlichen Natur eine Person worden, nur ein einiger Baum.****) Aceasta este ceea ce eu numesc hristologia omului.*****) În Hristos omul urcă la cer, la Sfânta Treime. Omul-Adam, prin moartea voinței rele, se transformă în Hristos.******) Dar asta nu înseamnă că, după Boehme, Hristos a fost doar un om îndumnezeit. Hristos este al doilea post al Sfintei Treimi, dar umanitatea cerească este inerentă celui de-al doilea post. În teologia tradițională, nu a fost niciodată.
*) V. B. Str 287.
**) V. B. Str 316.
***) V. B. Str 420.
♦♦**) V. V. Str. 421.
♦♦♦) Vezi cartea mea The Meaning of Creativity. Experiență în corectarea omului.
♦ ****♦) V. V. Pg. 528.

doctrina că Hristos a fost al doilea Adam a fost pusă la capăt. Caracterul exoteric al teologiei a fost determinat de deprimarea păcătoasă a omului. Boehme a încercat să vadă mai departe și mai profund, dar el exprimă ceea ce vede în mod antinomic, contradictoriu și uneori în mod obscur. Inițial, a simțit că o persoană trăiește în trei lumi, în întuneric, în lumină și în lumea exterioară.*) De aici apare dificultatea de contemplare și cunoaștere a unei persoane, lumina este distorsionată de întuneric și de lumea exterioară. Dar Hristos, potrivit lui Boehme, și-a luat umanitatea nu numai din cer, ci și de pe pământ, altfel ne-ar fi rămas străin și nu ne-ar fi putut elibera.**) Boehme nu era un monofizit. El vorbește despre Hristos: „De asemenea verstehest du, dass dieser Engel grôsser ist ais ein Engel im Himmel denn er hatte (1) einen himmlischen Menschenleib, und hat (2) eine menlische Seele, und (3) hat er die ewige Himmelsbraut, die Jungfrau der Weisheit, und hat (4) die heilige Trinitât; und Jungfrau wir recht sagen: Eine Person in der heiligen Dreifaltig-keit im Himmel, und ein

wahrer Mensch im himmel, und in dieser Welt ein ewiger Kõnig, ein Herr Himmels und der Erden că umanitatea lui este prezentă peste tot. „Nun so er denn Mensch ist worden, so ist ja seine Menschheit überall gewesen, wo seine Gottheit war; denn du kannst nicht sagen, dass ein Ort im Himmel und in dieser Welt sei, di nicht Gott sei: wo nun der Vater ist, da ist auch sein Herz in ihm, da ist auch der heilige Geist in ihm. Nun ist sein Herz Mensch worden, und ist in der Menschheit Christi" ****.)

♦) Vezi TI „Der Weg zu Christo”. B. Pagina 104. ♦") III. B. Pagina 302.
♦**) III. B. Pagina 307.
♦***♦) III. B. Pagina 316.

viața în gândirea religioasă rusă este foarte aproape de Buharev. Învățătura lui Boehme despre moartea bătrânului Adam și despre renașterea în Hristos este în deplin acord cu învățătura creștină tradițională. El învață despre a doua naștere și că Hristos trăiește deja în om, așa cum au învățat toți misticii creștini. Aceasta este dezvoltarea gândirii lui An. Paul. El spune adesea „wohnet denn Christus in Adam, und Adam in Christi”. Apropierea dintre Dumnezeu (și om, cer și pământ) i se pare lui Boehme a fi însăși esența creștinismului. „Gott muss Mensch werden. se poate vedea în ce măsură acuzația lui Boehme de înclinație către dualismul maniheic este falsă. Este caracteristic lui Boehme că a căutat întotdeauna mântuirea de rău în inima lui Isus Hristos și a găsit în El puterea de a elibera și transforma lumea. Dar ceea ce este cel mai original în cristologia lui Boehme este legătura ei cu doctrina feciorie i, adică sophia, și mariologia care decurge din aceasta. Intuiția Sophiei și imaginea androgină a omului rămâne intuiția de bază a luminii la Boehme, deoarece intuiția lui Ungrund este intuiția de bază a întunericului.

II.

Boehme a simțit profund că însăși esența creștinismului este legată de faptul că Hristos s-a născut din Fecioară și Duhul Sfânt și prin aceasta se deosebește profund de protestantismul de mai târziu, care și-a pierdut credința în fecioria Maicii Domnului și de Luther însuși, căruia cultul lui Dumnezeu era străin.Mame. Când Boehme primul

*) IV. B. „De Signatura Rerum”. Pagină 374.

Auzind cuvântul „Idee”, a exclamat: Văd o Fecioară cerească curată. Aceasta a fost intuiția Sophiei. Dumnezeu a devenit om în virginitate. „Und in dieser lebendigen Jungfrauschaft, ais in Adams himmlischer Motrice, ward Gott Mensch.”*) Pentru ca Dumnezeu să intre în lumea noastră, o Fecioară curată a trebuit să apară în descendența lui Adam și a Evei. „Solite uns armen Heva Kindern nun geraten werden, so musste eine andere Jungfrau kommen, und uns einen Sohn gebâren,der da wăre Gott mit uns, und Gott in uns”.**) Sofiologia lui Boehme se concretizează în mariologie. După căderea omului, Fecioara Sofia zboară de la el spre cer, iar femeia Eva apare pe pământ. Fecioara lui Adam se transformă în soția lui Adam și în soție rămâne doar un element de feciorie.***) Fecioara Sofia se întoarce pe pământ în Maria, în Maica Domnului. Maria își primește fecioria imaculată nu de la neamul ei, nu din nașterea ei de la pro-mama ei Eva, ci de la Fecioara Cerească. Sophia coboară asupra ei și se întrupează în ea. „De asemenea, auch sagen wir von Maris: sie hat ergriffen die heilige, himmlische, ewige Jungfrau Gottes, und angezo-gen das reine und heilige Element mit dem

Para-deis, und ist doch wahrhaftig eine Jungfrau in dieser Welt, von Iowesenim . Nun aber wird sie nicht eine heilige, reine Jungfrau genannt nach ihrer irdischen Geburt: das Flesch, das sie von Ioachim und Anna hatte, war nicht rein oline Makel; sondern nach der himmlischen Jungfrau ist ihre Heiligkeit und Reinigkeit."****) Şi mai departe: „Die Seele Maria hat die himmlische Jungfrau ergriffen, und dass die himmlische Jungfrau hat der Seele Maria das himmlische neue, reine Kleid des

*) V. B. Str 465.
♦*) III V. Pg. 296.
***) V. B. Str 327.
♦***) III V. <Qie drei Principien gottlichc Wesens". Pagină 298.

heiligen Elements, aus der Zuchtigen Jungfrauen Gottes als aus Gottes Barmherzigkeit, angezogen, als einen wiedergebornen Menschen Boehme simte elemente catolice foarte puternice. Boehme are un adevărat cult al Maicii Domnului, complet străin de lumea protestantă. În unele dintre formulările sale, Boehme se apropie foarte mult de dogma Imaculatei Concepții. El recunoaște efectul unui act special al harului lui Dumnezeu asupra Fecioarei Maria, ca și cum ar fi îndepărtat-o din neamul păcătos al Evei. Desigur, formularea lui Boehme nu întrunește cerințele de claritate rațională ale teologiei catolice, dar în esență el este foarte apropiat de cultul catolic al Fecioarei Maria. Boehme recunoaște două elemente în Maria - ceresc, din Sophia, din fecioria veșnică și pământesc - din Adam și Eva. Elementul ceresc, fecioară din ea a câștigat.***) Diferența dintre punctul de vedere al lui Boehme și dogma catolică este că dogma Imaculatei Concepții o privește instrumental pe Fecioara Maria, ca pe instrumentul Providenței lui Dumnezeu pentru mântuire, în timp ce Boehme vede aici lupta elementelor opuse. Coborârea Fecioarei Cerești în Maria este acțiunea Duhului Sfânt, „Himmlische Jungfrau ist einGlost und Spiegel des H. Geistes." ****) Imaginea Mariei pentru Boehme este, de asemenea, o imagine androgină, ca orice fecioară, imagine holistică. Boehme nu avea un cult al feminității eterne, dar exista un cult al virginității eterne. Cultul Fecioarei este cultul Sophiei, Înțelepciunea lui Dumnezeu, căci Înțelepciunea lui Dumnezeu este veșnică,

*) III V. Pg. 298-9.
**) III B. Pg. 119.
♦*") Vezi VI. B. Pagina 206.
***♦) VI. B. Pagina 697.

fecioară cerească. Natura feminină a Evei nu poate fi un obiect de reverență și nu este înțeleaptă, nu sofiană, dar există în ea un element de sofism, adică virginitatea.

Sofiologia lui Boehme nu este de natură generică, nu are legătură cu sexul de naștere. Sfântă și mântuitoare pentru lume este doar nașterea Fecioarei și a Sfântului Duh.Dar nașterea lui Hristos Fecioara transformă și sfințește natura feminină, eliberează de feminitatea rea. „Darum ward Christus von einer Jungfrau geboren, dass er die weibliche Tink-tur wieder heiligte und in die mânliche Tinktur wandelte, auf der Mann und das Weib wieder ein Bild Gottes wurden, und nicht mehr Mann und Weib wieder wandelte, und Weib wieder wandelte, Războiul Christus.*) Transformarea, îndumnezeirea naturii umane, atât masculină cât și feminină, este întotdeauna o transformare în natură virgină,

androgină. „Christus am Kreuz unser jungfræulich Bild wieder erlõste vom Manne und Weibe, und mit seinem himmlischen Biute in gõttlicher Liebe tingirte”.**) Boehme a fost unul dintre puținii care au înțeles profunzimea metafizică a sexului. Ceea ce se spune despre domeniu în tratatele teologice este patetic și superficial și urmărește doar un scop moralistic-pedagogic. Toată metafizica lui Boehme, toată învățătura lui despre cădere și mântuire este legată de profunzimea sexului, de pierderea Fecioarei Sofia și de dobândirea ei din nou. Sufletul uman trebuie să se unească cu Fecioara sa. „Die Jungfrau soli sein unsere Braut und werthe Krone, die wird uns geben ihre Perle und schône Krone und Kleiden mit ihrem Schmuck darauf wollen wir's wogen um der Lilie willen, ob wir gleichwer-den grossen Sturm erwecken hi, und und. die Frau, so muss uns doch die

*) VB 482.

♦«) V. V. Pg. 101.

Jungfrau bleiben; denn wir sindmitihr vermâhlet. Ein jedes nehme nur das Seine, so bleibet mir das Meine.”* **)) Renașterea sufletului este legată de întâlnirea cu Fecioara. „So wird die entgegnen die züchtige Jungfrau hoch und tief in deinem Gemühte; die wird dich führen zu deinem Brautigam, der den Schlüssel hat zu den Thoren der Tiefe. Vor dem mussdu stehen, der wird dir gebenvon dem himmli-schen Manna zu essen, das wird dich erquicken, und wird stark werden und ringen mit den Thoren der Tiefe. DU WIRST DURCHBRECHEN ALS DIE Morgen-R sfârșit: Undob du Gleich Allhier în Der Nacht GEFAN-GEN LIEDEST, So WERDEN DIR DOR DORAHLEM DERGENROHTE DES TAGES I Cheinen, în Welchem Orte Deine Züchtige Jungfrau Stehet, und Deiner Reichen De Engel Freuden negi; die wird dich in deinen neuen wiedergebor-nen Gemùthe und Geiste gar freundlich annehmen.” * *) Boehme este remarcabil prin faptul că, deși profunzimea metafizică a sexului se află în centrul contemplației sale, învățătura lui despre Sofia se distinge prin puritate și detașare cerească, complet lipsită de tulburare. Paul este complet sublimat. Și, în același timp, nu există în el acea lipsă de aripi și uscăciune, care este o consecință a golului gândirii. Boehme se străduiește nu pentru asexualitatea negativă, caracteristică învățăturilor ascetice secate, ci pentru o totalitate virginală pozitivă, adică pentru transformarea sexului, pentru transformarea omului ca ființă sexuală, sfâșiată. Virginitatea nu este o lipsă de sex, ci un sex divinizat. Completitudinea și completitudinea nu sunt legate de negarea sexului, ci de transformarea sexului, de satisfacerea dorinței sexuale de totalitate. Acesta este sensul mistic al iubirii, pe care Boehme însuși nu a fost dezvăluit suficient.

*) Vezi Il I B. p. 117.18.

**) Vezi III B. p. 184-5.

III.

Gândurile lui J. Boehme despre om sunt asemănătoare cu tradițiile Cabalei. Boehme recunoaște existența lui Adam Kadmon, un om ceresc. Dar gândirea lui Boehme este profund impregnată de creștinism. În Cabala exista o doctrină a Sophiei-Înțelepciunea. 2 Sephi-rot-Ehochmah este Înțelepciunea. Dar în Cabala, Înțelepciunea – rațiunea teoretică – este elementul masculin. Elementul feminin este Binali – rațiune practică. Este rodul ei până în adâncul creștinismului, meditației și contemplației. Vechii gnostici au avut-o și pe Sophia. Principiul

feminin, asuprit în iudaism, a fost luat de ei din Grecia, din lumea păgână.**) Dar este greu de găsit ceva în comun între Elena Simon Magus și Sophia-Virgin Boehme. Cu toate acestea, chiar și în Elena există un simbol profund și presimțire. Mai trebuie spus că gnoza mistică a lui Boehme are un caracter super-confesional. Luteranul protestant Boehme avea în el elemente catolice puternice, precum și elemente asemănătoare Orientului ortodox. Teosoful în sensul nobil și profund al cuvântului, a absorbit în mod misterios toată înțelepciunea lumii. Cu toate acestea, el se agață întotdeauna direct de revelația biblică. Mysterium magnum, cea mai mare creație a sa, este ezoterismul biblic. Boehme a fost caracterizat de o idee înaltă despre om și în aceasta văd cea mai mare semnificație a lui. Această idee înaltă a omului a venit de la el. înţelegerea în profunzime a biblic-creştinilor

*) Сл. „Elementele Cabalei”. Prima parte. Cabala teoretică. Traduceri, explicații și tratate de Dr. Eric Bischoff. 1920

**) cm. Hans Leisegang. „Gnoza”. 1924

dezvăluiri. Din creștinism a tras concluzii antropologice care nu se găsesc printre profesorii Bisericii. El depășește limitările antropologiei și cosmologiei Vechiului Testament. Se simte în el suflarea unui spirit nou, o nouă epocă mondială. El aparține epocii reformei și renașterii și, în același timp, depășește granițele lor. Privirea lui este îndreptată deodată către adâncurile spiritului și către viața cosmică, către natură. Boehme a avut prima influență puternică în Anglia. A avut o influență asupra lui George Fox, fondatorul Quakerismului.A fost tradus devreme în engleză. A fost citită de Newton și Milton. Dar primul reprezentant major al boehmismului, care a dezvoltat mai departe ideile lui Boehm, a fost misticul și teosoful englez din secolul al XVII-lea Portage. Și Portage învață despre ochiul lui Ungrund. Portage a scris o carte numită Sophia. Ea exprimă în tradiția boemică învățătura teosofiei creștine despre Sofia. Iar pentru el Sofia-Înțelepciunea este Fecioara veșnică. Doctrina lui Portage despre Sophia nu are prospețimea și originalitatea contemplației lui Boehme, dar este interesantă și merită atenție ca dezvoltare a ideilor lui Boehme. Portage spune că Sophia vindecă rănile, potolește setea celor aflați în întuneric.*) Un spirit înțelept se trezește în abisul adânc. Aceeași înțelepciune operează în interiorul unei persoane. Înțelepciunea Fecioara (Sophia) este o forță reînnoitoare în om.**) Portage subliniază în special că Sophia Înțelepciunea face totul într-o persoană. „Înțelepciunea este stimulul meu interior, șoferul meu, puterea mea, motorul meu, ea pătrunde

*) Voi cita Portage dintr-o traducere germană publicată în 1699 (scrisă în 1675). Sophia das ist die Helseeliege ewige Jungfrau der Gottlichen Weissheit. Traducerea citatelor în rusă îmi aparține.

**) Vezi ♦Sophia”. Pagină 17.

Portage Sophia are o energie divină atotpătrunzătoare și acțiunea sa este foarte asemănătoare cu acțiunea Duhului Sfânt.El spune că vinul Sophiei este o băutură tare de viață.**) Învățătura lui despre Sofia ar putea fi numită vitalistă. „Iar duhul Înțelepciunii fecioare este Mama sufletului, precum duhul veșniciei al duhului veșnic este tatăl * * *). Portage distinge foarte clar între spirit și suflet și vede personalitatea eternă a omului în uniunea dintre spirit și suflet.

Voința pură pentru el este voința fecioarei. Voința fecioara iubește înțelepciunea.****) Inima lui Dumnezeu trăiește în inima omului, iar paradisul trebuie căutat în inima omului. Dumnezeu trăiește în om și omul trăiește în Dumnezeu. Aici este cel mai important loc pentru identificarea Sophiei. Sofia spune despre ea însăși: „Eu sunt Înțelepciunea fecioară a Tatălui Meu, care fără Mine nu pot face nimic, așa cum eu nu pot face nimic fără Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.”*****) „Unul cu Sf. . Treime, ceea ce fac eu este făcut de Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, nu fac nimic de la Mine, dar Sfânta Treime lucrează în mine.”******) Este clar că Sofia nu a fost creată pentru Portage . El insistă mai ales că Sophia este înrădăcinată în Trinitatea Divină. Toate imaginile biblice feminine sunt figuri și prototipuri ale Sofiei, până la Fecioara Maria.*******) Portage merge până la identificarea Sophiei cu Sfânta Treime și în aceasta merge mai departe decât Boehme. - „Eu sunt Înțelepciunea în esența mea, Divinitate pură și una cu Sfânta Treime; și ceea ce fac, face

*) Sm. „Sophia”. p. 21.
**) Pagina 26.
***) Pagina 38.
♦♦) Pagina 86.
****♦) Pagina 123.
*♦♦♦♦♦) Pagina 126.
♦ ♦♦♦♦**) Pag 146.

Sfânta Treime este în mine.”*) Slujirea înțelepciunii și a reînnoirii se realizează prin foc. Sophia și se comportă ca focul. Noul cer și noul pământ nu sunt în afara omului, ci în interiorul lui.”**) Dar în Portage este foarte greu de găsit o definiție separată a Sofiei.Sophia este și spiritul lui Hristos. „Duhul înțelepciunii și spiritul lui Hristos sunt unul și același spirit... Duhul înțelepciunii este Duhul lui Hristos și spiritul lui Hristos este spiritul Înțelepciunii.” ***) În același timp, Sophia este altceva decât Iubire. ****) Prin Sophia, o persoană devine o nouă creatură și Sophia creează un nou pământ. Sophia conduce o persoană într-o lume nouă. Un nou pământ este creat prin Sophia pentru omul etern. Numai pentru o persoană spirituală va fi cunoscută. Sophia pentru Portage este puterea de a transforma creatura. Doctrina Sophiei capătă un caracter cuprinzător, mult extins în comparație cu Boehme, și își pierde caracterul mai clar, ca, mai presus de toate, doctrina fecioriei omului. Sofiologia lui Portage se aseamănă cu sofiologia pr. S. Bulgakov. „Anterior. Treimea face și nu creează nimic fără Înțelepciunea ei veșnică, așa cum Înțelepciunea nu poate face nimic fără Sfânta Treime veșnică ... Preev. Treimea lucrează în Înțelepciune și prin Înțelepciune și Înțelepciune lucrează la Praia. Trinity, prin ea și cu ea.”*****) Desigur, nu cred că Portage a avut vreo influență directă asupra sofiologiei pr. S. Bulgakov. O.S. Bulgakov și-a primit învățătura despre Sofia din alte surse, dar există o similitudine între ele în ceea ce privește natura cuprinzătoare a înțelegerii Sophiei. Portage leagă strâns doctrina Sophiei cu doctrina

♦) Pagina 161.
♦*) Pagina 162.
♦**) Pagina 165.
*♦»♦) O sută. 193. ****♦) Pg. 193.

despre Sfânta Treime. Prima influență a lui Boehme a fost în Anglia, în special în Portage. Mai târziu, în Franța, pe Sfântul Martin, un teosof creștin foarte remarcabil și influent *) În Germania, Etinger ar trebui considerat Bemeans **) și pr. Baader, în special pr. Baader, cel mai mare și mai remarcabil dintre Bemean și cel mai ecleziastic în viziunea sa. Dar mult mai devreme, Boehme a fost inspirat de marele mistic și poet catolic Angelus Silesius. Boehme a influențat, de asemenea, o gamă largă de cercuri oculte, teosofice și mistico-masonice, dar a fost adesea prost înțeles și vulgarizat.***)

IV.

În Rusia, influența lui Boehme poate fi găsită în teosoful nostru pepită Skovoroda, deși Boehme pare să fi avut o influență mai puternică asupra lui decât Weigel. Boehme a fost foarte venerat, deși prost cunoscut și prost înțeles, de reprezentanții curentelor mistice și massopiene de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea – Novikov, Schwarz, Lopukhin, Labzin și alții. Mai direct în țara noastră au fost astfel de minori teozofi creștini. ca Jung Stilling și Eckharthausen.* ***) În secolul al XIX-lea, romanticul rus și schellingianul Odoevski a absorbit elemente din teozofia creștină a lui Boehme, mai mult, totuși, despre Portage și Saint-Meurin decât Boehme însuși.*****) S Vl. Solvienbegins sofiolo-

♦) Vezi A. Franck. „La philosophie mystiwque en France a la fin du XVIII Siecle-Saint. Martin și fiul maitre Martinez Pasqualis.

♦*) cm. August Auberlen „Die Theo soi hei Fr. Chr. Octinger nochihren grandzygen" 1895.

**♦) Vezi cartea deja repetată a lui Viatte Les cousrces occultes du Romantisme.

♦♦♦*) Vezi cartea lui Bogolyubov Novikov.

♦♦♦♦*) Vezi cartea lui Sakulin „Din istoria idealismului rus” pentru o expunere detaliată și conștiincioasă, deși fără înțelegere dogmatică, a influențelor mistice și teosofice asupra lui Odoevski.

curent logic în filozofia și teologia religioasă rusă. S-a sprijinit spiritul lui Jacob Boehme pe acest curent? Inconștient, inconștient, spiritul lui Boehme a acționat aici, căci Boehme este sursa doctrinei Sophiei. Dar în mod conștient P. Florensky și pr. S. Bulgakov respins din Boehme, iar Vl. Solovyov nu-i place să se refere la el. Dar, în esență, există o diferență între învățăturile despre Sofia de J. Boehm și învățătura rusă despre Sofia, așa cum s-a format în țara noastră. Dacă comparăm sofianismul lui Boehme și sofianismul lui Vl. Solovyov, atunci ar trebui să i se acorde o preferință clară lui Boehme. Învățătura lui Boehme, indiferent cum ar fi privit-o, se remarcă prin o mare puritate și detașare. Dacă nu se distinge întotdeauna prin claritate logică, atunci se distinge întotdeauna prin claritate etică, nu există turbiditate în ea. Întreaga sofiologie a lui Boehme a apărut din viziunea sa asupra purității și virginității cerești, care este conectată cu intuiția luminii divine. Divina Sofia nu este întunecată nici măcar un moment de către Afrodita pământească. Sofia pământească pentru el este Fecioara Maria. Doctrina Sophiei Boehm este complet și profund creștină, nu există elemente păgâne în ea. Din nefericire pentru Vl. Solovyov, cu toate marile sale merite în a pune problema, nu se poate spune că învățătura lui despre Sofia a fost complet purificată și renunțată. A permis o mare turbiditate în stările lui sofiene. Acest lucru este dovedit de poezia lui. La o întâlnire în Egipt, nu a mers cu Sophia - Fecioara Cerească, nu cu Înțelepciunea lui Dumnezeu. La Vl.

Solovyov a fost un cult al feminității eterne, adică un cult cosmic. În Sophia, trăsăturile sale de farmec feminin erau seducătoare. Fără îndoială, în frumusețea feminină există o reflectare a lumii divine. Sfântul Ioan al Scării are un pasaj minunat: „Cineva a văzut o extraordinară frumusețe feminină, L-a proslăvit foarte mult pe Creator despre ea și dintr-un

această viziune a aprins de dragoste pentru Dumnezeu și a vărsat un izvor de lacrimi. Cu adevărat o priveliște uimitoare! Ceea ce altfel ar putea fi un șanț al pierzării i-a servit în mod supranatural să obțină gloria veșnică. Dacă o astfel de persoană în astfel de cazuri are întotdeauna același sentiment și acțiune, atunci este înviat, nestricăcios înainte de învierea generală.*) Astfel a scris un ascet foarte sever. Dar necazul este că Vl. Imaginea lui Solovyov despre Sofia se dublează și îi apar imagini înșelătoare ale Sofiei. Și-a căutat dureros Fecioara în elementul său nocturn, subconștient și adesea a confundat-o cu seducția cosmică. Vl. Solovyov a fost chinuit de o nouă sete religioasă, astfel încât „în lumina noii zeițe nestingherite, cerul să se îmbine cu abisul apei”.

„Tot ceea ce Afrodita lumească este roșu, Bucuria caselor, a pădurilor și a mărilor, - Totul va fi combinat de frumusețea nepământeană Mai curată, mai puternică, mai plină de viață și mai plină.”

A fost o sete dreaptă pentru transformarea religioasă a întregii creații, a întregului cosmos în frumusețe. În momentele de perspicacitate, el vedea peste tot „doar imaginea frumuseții feminine”, iar aceasta era frumusețea cosmosului. Cosmosul este natura feminină, iar cosmosul transfigurat este frumusețea. Sofia Vl. A lui Solovyov este complet și exclusiv cosmic, nu a fost o contemplare a Înțelepciunii divine și nu are, ca la Boehme și Portage, o relație directă cu Sfânta Treime. „Imaginea frumuseții feminine” în spațiu, în lumea creată, poate apărea nu numai din abisul superior, ci și din abisul inferior și poate fi o înșelăciune, o seducție falsă, se poate dovedi a fi Sophia tăiată de Logosul și neacceptarea Logos-ului, adică feminitatea

♦) Vezi „Cuviosul Părinte Ioan Stărețul din Muntele Sinai Scara” - 1909. Pg. 122.

nu înțelept. Întâlnirea tragică a lui Vl. Soloviev cu Anna Schmidt, o mistică strălucit talentată, mărturisește marea defavorizare a stărilor și căutărilor sofiene ale lui Soloviev. Farmecul și frumusețea sofiană, în căutarea trăsăturilor Afroditei pământești. În plus, ca un romantic Vl. Solovyov i-a fost frică de realizare și a fost incapabil de asta. Cultul Sofiei la Vl. Solovyov era destul de romantic, nu exista realism religios în el. Conștiința însăși a Annei Schmidt ca Sophia, Biserica și Mireasa lui Vl. Soloviev a fost determinat de dualitatea și obscuritatea stărilor și căutărilor sofiene ale lui Soloviev. Cea mai mare detașare și înălțime a Vl. Solovyov realizează acest lucru doar în remarcabilul său articol The Meaning of Love.

Vl. Solovyov a influențat foarte mult poezia rusă de la începutul secolului al XX-lea, dându-i tema sofiană. Aceasta este ceea ce vedem. A. Blok, A. Belago, parțial Vyacheslav Ivanov. Cel mai mare dintre poeții noștri de la începutul secolului, A. Blok, i s-a dat toată tulbureala stărilor sofiene ale lui Soloviev. Sam Vl. Solovyov a crezut în Hristos și a rămas credincios creștinismului. Dar poeții sofiani

ruși au crezut în cea mai mare parte în Sofia, nu au crezut în Hristos. Această Sofia nu mai este deloc înțeleaptă și străină de Logos. Frumoasa Doamnă a lui A. Blok este această Sofia de nerecunoscut. Opa seduce mereu și înșală mereu, imaginea ei se dublează. Suntem deja la o distanță foarte mare de Boehme. Nu consider că este potrivit să supunem divinității poezia rusă de la începutul secolului al XX-lea

*) Vezi cartea <> Din manuscrisele lui A. N. Schmidt, una dintre cele mai remarcabile cărți mistice în limba rusă, dar aproape de nebunie.

Curtea de cuvinte. Acest lucru nu ar trebui făcut niciodată. Am trăit o minunată renaștere poetică la începutul secolului. Dar stările sofiene întunecate și distorsionate au intrat în poezia noastră. Poeții au dreptul să cânte despre Frumoasa Doamnă și pot face mărturisiri că „Das Ewig-Weibli-che Zieht uns hinan”. Dar acesta este un plan complet diferit și o zonă diferită de învățătura religios-filosofică, teosofică și teologică despre Sofia Înțelepciunea lui Dumnezeu. Sofianismul teologic rus, desigur, este foarte diferit de sofianismul poetic. pr. S. Bulgakov în ultimele sale cărți. Se îndepărtează foarte mult de sofianismul lui Vl. Solovyov și sofianismul lui J. Boehme îi este străin.*) OS Bulgakov vrea să fie teolog, nu teosof, aceasta este dificultatea poziției sale. Dar reproșuri cu totul diferite de cele făcute de denunțatori vulgari și ignoranți ai „ereziei” sofiene pot fi făcute împotriva sofiologiei sale. Tendința rusă Sophian poate slăbi conștiința libertății spiritului uman și a vocației sale creatoare în lume. O persoană este învăluită în energie divină-cosmică sofiană, iar fulgerul pasiv poate deveni soarta lui. Elementul cosmic, ca feminin, începe să prevaleze asupra elementelor antropologice, ca masculin. Și aceasta împiedică întărirea conștiinței individului, activitatea personală și responsabilitatea. Doctrina lui Boehm despre Sofia, care este predominant antropologică și plasează în centrul său integritatea virgină a omului, nu se poate spune că duce la astfel de rezultate.

*) O. S. Bulgakov, în cartea sa The Light of the Never Evening, dă o interpretare complet greșită a învățăturii lui Boehme, în special a învățăturii lui Boehme despre Sofia, și este foarte nedreaptă față de el. Boehme cade victima luptei împotriva tendințelor moderne, împotriva influențelor imanentismului și spiritismului german.

Am văzut că Boehme nu avea deloc părtiniri moniste sau panteiste. El nu predă omul puterii forțelor cosmice, așa cum fac teosofii. Viziunea asupra lumii a lui Boehme este personalistă. Boehme însuși nu a tras toate concluziile antropologice din învățătura sa. Dar oferă bazele antropologiei creștine.

Boehme a avut o anumită confuzie în contemplațiile sale, o complicație teribilă a învățăturilor și terminologiei lor astrologice, alchimice. Dar avea și o viziune clară asupra adevărului. El a văzut clar întunericul, răul, lupta, contradicțiile ființei și a văzut înțelepciunea divină, puritatea fecioara, lumina. Era un om îmbătat de Dumnezeu și de înțelepciunea divină. Întreaga sa ființă este îndreptată către inima lui Isus Hristos, iar teosofia sa este saturată de hristologie. Gândirea creștină occidentală a neutralizat și secularizat cosmosul. Toma de Aquino și Luther au făcut același lucru. Zeitățile cosmosului, purtând pecetea lui Dumnezeu Creatorul și saturate cu energii divine, mureau în conștiința Occidentului creștin. A fost înlocuită de natura neutră, obiect al științei și tehnologiei naturii

științifice. Conform teosofiei creștine și cosmosofiei lui Boehme, spiritul este revelat în natură, Dumnezeu este revelat în spațiu, toată viața lumii este înțeleasă ca un simbol al Divinului. În centrul lui Boehme nu se află justificarea, ca pentru Luther, ca pentru teologia catolică, ci transfigurarea făpturii. Tema Sophiei este tema posibilității unei astfel de transformări. Boehme nu era un panteist, dar a negat abisul transcendent dintre Dumnezeu și creație, Dumnezeu și lume. El nu credea că procesul lumii este complet extra-divin și nu are nimic de-a face cu viața interioară a Treimii Divine. Sensul a tot

Prima învățătură despre Sofia constă în faptul că introduce un al treilea principiu, mediator între Creator și creatură, principiul de legătură. Cu doar categoriile lui Dumnezeu Creatorul și creatura-lume este imposibil să depășim dualismul fără speranță și abisul transcendent. Dar creștinismul se sprijină pe transcendență-imanență și, în egală măsură, nu permite nici identitatea dintre Dumnezeu și lume și abisul dintre ei. Creația lui Dumnezeu poartă pecetea lui Dumnezeu Creatorul, pecetea Înțelepciunii lui Dumnezeu, sophia trece în ea. Altfel, nu ar exista frumusețe, sens, armonie în viața lumii, în spațiu și în om. Sophia este frumusețea creației. Sophia unei persoane este puritatea, integritatea, castitatea, virginitatea sa. Această puritate, integritate, castitate, virginitate este în toată creația, ca o oportunitate pentru transformarea ei. Fecioara Sofia a zburat spre cer, dar imaginea ei se reflectă pe pământ și atrage pământul la sine. Transformarea pământului este posibilă doar prin sofism. Respingerea completă a oricărei sofiologii duce la un teism dualist mort și, în cele din urmă, la deism. Dumnezeu părăsește în sfârșit lumea. Marea semnificație a lui J. Boehme și a teozofiei creștine a Occidentului constă în faptul că s-au răzvrătit împotriva lipsei de Dumnezeu și a neutralizării lumii create, a cosmosului. Și, în același timp, Boehme nu este caracterizat de un optimism cosmic tragic. Nu numai Înțelepciunea Divină operează în lume, ci și libertatea întunecată, irațională.
Am spus deja în primul meu studiu că influența lui Boehme asupra filozofiei germane a fost enormă. Dar în afară de pr. Baader, trebuie spus că cel mai puțin filozofia germană a dezvoltat doctrina Sophiei. Chiar și în Fichte se poate găsi influența secretă a lui Boehme, dar spiritul masculin forțat al lui Fichte este direct opus spiritului sophian.

xy, el este cel mai antisofic dintre filozofi, pentru el cosmosul a devenit materialul activității de rezistență a eului.Filozofia lui Hegel este și antisofică și cu atât mai mult a lui Schopenhauer. În filosofia idealistă germană, intuiția lui Boehme despre voința întunecată, irațională și lupta principiilor opuse în ființă a avut cel mai mare succes. Doctrina Sofia a devenit proprietatea nu atât a filozofiei, cât a teosofiei. Filosofia în sensul ei literal este dragoste pentru Sophia, dar ea uită cu ușurință această natură a ei. Husserel vrea să interzică filozofiei să iubească înțelepciunea. Iar doctrina Sophiei este Dumnezeu-înțelepciune (teozofie), și nu înțelepciune (filosofie). De asemenea, teologii școlii nu au dezvoltat doctrina Sofia. Este aproape imposibil să-l găsești printre dascălii Bisericii. Sfântul Atanas cel Mare și alții au identificat-o pe Sofia cu Logosul, iar învățăturile Sofiei sunt datate în a doua postază.

Acest lucru se explică prin faptul că în conștiința teologică tradițională, patristică orientală și scolastică occidentală, problemele cosmologiei religioase și antropologiei religioase nu au fost încă nu numai clar rezolvate, ci și puse clar. Întreaga cosmologie și antropologie a teologiei tradiționale a fost limitată la problema soteriologică și a fost legată exclusiv de doctrina păcatului și a mântuirii. Taina creației lui Dumnezeu, misterul creator al făpturii nu numai fiind salvată de păcat, ci purtând și pecetea Creatorului și pătrunsă de energii divine, a rămas deocamdată închisă. Doar câțiva mistici creștini și teosofi autentici, gnostici, vremuri anticipative au fost aduși la acest mister. Cel mai mare dintre ei a fost J. Boehme. Dar gândul la noul timp a naturalizat intuițiile lui Boehme despre secretul creației lumii, secretul creației, și nu a conținut ceea ce i-a fost revelat lui Boehme.
Gândirea religioasă rusă de la sfârșitul secolului al XIX-lea. și pe-

începutul secolului al XX-lea a ridicat foarte brusc problemele cosmologiei religioase și antropologiei religioase, problemele relației creștinismului cu lumea creată. Aici constă semnificația sa enormă și încă nerecunoscută. Această problemă, care nu are încă nicio rezoluție universal obligatorie, a luat diferite forme. Fie a fost prezentată ca o oportunitate pentru o nouă revelație a Duhului Sfânt și o nouă epocă mondială în creștinism, apoi a escaladat într-o problemă despre om și vocația sa creatoare, despre existența umanității eterne în adâncul Sfintei Treimi. , apoi ca o problemă a Sophiei și a sofianității creaturii. Această problemă s-a concretizat vital în noua înțelegere a relației creștinismului cu cultură și societate. Aici au fost descoperite mai multe curente. S-au luptat între ei, dar toți au fost chinuiți de aceeași temă. Dintre gânditorii secolului trecut, Buharev, Dostoievski, Vl. Solovyov, V. Rozanov, N. Fedorov. Acesta este curentul gândirii religioase-filosofice și religios-sociale rusești, care deocamdată a fost numită de noi „nouă conștiință religioasă”, expresie a vulgarizărilor, vulgarizate și calomniate, dar în esență păstrându-și sensul și adevărul. Problema noii conștiințe religioase nu poate fi stinsă și distrusă de nicio reacție temporară a conservatorismului teologic și bisericesc-social, viitorul creștinism este legat de ea. O. P. Florensky, care vorbește uneori cu ostilitate și dispreț despre „noua conștiință religioasă”, este el însuși unul dintre reprezentanții acesteia. Tot ceea ce spune despre posibilitatea unei noi revărsări și revelații a Duhului Sfânt și despre natura sofisticată a creaturii în cartea sa „Stâlpul și temelia adevărului” înseamnă a pune aceleași teme, „o nouă conștiință religioasă” , care
„O

supus epurării și aprofundării, dar nu abolirii. J. Boehme, căruia teologii ruși din direcția sofiană îi sunt mai degrabă negativi, a fost unul dintre acele genii care au anticipat formularea problemei misterului creației lui Dumnezeu. Teologia scolastică a tuturor confesiunilor este complet neputincioasă să obiecteze la această problemă și să stingă entuziasmul asociat cu ea. Trebuie să ne hrănim spiritual cu marii clarvăzători ai trecutului, eliberându-le doar contemplația de o oarecare confuzie și vag, să-i armonăm cu adevărul de bază al Bisericii lui Hristos. Sursele viziunilor și contemplațiilor lui Boehme rămân enigmatice pentru noi, ca tot ce este original. Boehme avea o dialectică filozofică, dar sursele cunoștințelor sale nu erau

dialectice, ci pur intuitive și clarvăzătoare. Dezvoltarea sofologiei în direcția lui Boehm nu trebuie să sporească suspiciunile împotriva acestei direcții a înțelepciunii lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, să reducă și să înlăture aceste suspiciuni. În afară de suspiciunile asociate ignoranței și obscurantismului, cu ura față de orice gândire creatoare în teologie și filozofie religioasă, mai rămâne apoi o suspiciune de insuficientă puritate a doctrinei Sofia, în amestecarea cerescului cu cel pământesc, a Fecioarei Maria cu Afrodita. Acest lucru este cel mai puțin relevant în raport cu doctrina lui Bemevsky despre Sofia. Sophia pentru Boehme este puritate, virginitate, castitate. În învățătura lui Boehme există începuturile unei noi antropologii creștine, există o depășire a sclaviei și asupririi omului de către conștiința Vechiului Testament, există o experiență îndrăzneață a dezvăluirii misterului creației în lumina lui Hristos. Boehme nu este un teolog, este un teosof în cel mai bun sens al cuvântului, iar contemplațiile sale nu sunt ușor de tradus în limbajul teologic tradițional. Boehme era cel mai puțin un „eretic” în starea inimii, în direcția sa spirituală.

iar decizia finală a acestei întrebări nu aparține învățăturilor teologice școlare. Boehme nu este complet lipsit de naturalism. Învățătura lui Boehme poartă, desigur, pecetea unei anumite limitări la propria sa epocă, epoca Reformei și a Renașterii, la propria sa religie, la poporul său – el gândea ca un german tipic. Dar el, mai mult decât alții, a scăpat din ghearele acestei limitări. Noi, ortodocșii și rușii secolului al XX-lea, gândim mult diferit față de strălucitul meșter german de la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea. Dar putem simți în el un frate în duh, gândul lui este în consonanță cu al nostru, ne putem uni cu el dincolo de toate diviziunile de credință, naționalitate, toate diviziunile de timp și loc, așa cum ar trebui să ne unim cu orice măreție și înălțime spirituală autentică, deşi manifestat în lume noi un străin.

Nikolai Berdiaev.

SUGESTIE ŞI RELIGIE.

CH. BAUDOUIN. Psychologie de la Suggestion et d'Autosuggestion. Paris. E. Delachaux et Niestle.

K. G. YUNG. Tipuri psihologice. Eseuri de psihologie analitică. rusă per. S. Laurier, editat de Emil Medtner. Ed. Musaget. Zurich. 1929.

Dr. B. LESTCHINSKY și S. LORIÉ. Essai Medico-Psychologique sur G Autosuggestion. Metodele noii școli din Nancy. Paris. Ed. Delachaux et Niestle.

Cum se realizează transformarea personalității cu ajutorul imaginației – putem vedea în fenomenul „sugestiei”. Acest fenomen, care a existat din timpuri imemoriale în sufletul uman, abia acum este recunoscut de știința psihologică. Sugestia nu coincide deloc cu „hipnoza”, ea cuprinde o gamă infinit mai largă de fenomene, printre care „hipnoza” este doar un caz particular și excepțional.

Sublimarea erosului subconștient cu ajutorul imaginației este sugestie: ideea-imagine este aruncată în subconștient și acolo, în acest subsol al vieții mentale, trăiește și crește invizibil sub pragul conștiinței, hrănindu-se cu afecte și transformându-le. , iar apoi crește și se ridică peste pragul conștiinței, transformându-se în acte, în manifestări creative. Sugestia are astfel un ritm în trei părți: 1) o

idee-imagine care este aruncată în subconștient, un cuvânt care conține „sugestie”, 2) viața și opera subconștientă a acestei imagini; și 3) o serie de acte și modificări rezultate din „sugestie”. Primul și al treilea moment sunt vizibile și conștiente; al doilea moment este invizibil și nu este recunoscut.
Întregul proces este acțiunea imaginației asupra subconștientului, așa cum a spus Coué. Cu toate acestea, ar fi mai corect să spunem că acest proces este o interacțiune, sau un ciclu de subconștiență și imaginație. La urma urmei, imaginile, și doar cele mai puternice, ele însele cresc din subconștient. Putem spune: imaginația crește întotdeauna din subconștient și afectează întotdeauna subconștientul, așa cum o sămânță crește din adâncuri.

a pământului și se aruncă înapoi în adâncurile pământului.* *) Teoria sugestiei ne învață cum să se ocupe de această adâncime, unde nici măcar mâna nu poate pătrunde.
Astfel înțeles, „sugestie” capătă sensul cel mai larg, îmbrățișând, dintr-un anumit unghi de vedere, întreaga viață spirituală: fiecare „cuvânt” aruncat în subconștient este un cuvânt inspirat. Cum și de unde imaginea a intrat în subconștient nu este semnificativ, singurul lucru care contează este că este acceptată de subconștient: fiecare sugestie este autosugestie, pentru că dacă eul nu acceptă imaginea în subconștient, sugestia. Nu se produce. „Hipnotizatorul” care posedă „putere magnetică” nu joacă un rol semnificativ și este cel mai adesea absent. Și dacă el este prezent cu toate atributele fantastice ale lui Cagliostro, atunci asta înseamnă doar că persoana sugerată însuși își sugerează că această persoană are „putere magnetică”. Autohipnoza are loc prin intermediul fanteziei „fermecate” și „înlănțuite”.
Autohipnoza cuprinde astfel o multitudine de fenomene care nu emana deloc de la un outsider conștient sugestiv (hetero-sugestie). Într-un număr imens de cazuri există autohipnoză, al cărei inițiator sunt „eu însumi”. Aceasta înseamnă că imaginea sugerată vine de la mine, este un produs al propriei mele imaginații.
Dar, în plus, sugestia nu este limitată de faptul că trebuie să fie un act conștient emanat de la o persoană care decide să sugereze. Sugestia (intotdeauna bazata pe autohipnoza) poate avea loc, desi nici eu, nici alta persoana nu am facut un act constient de sugestie. O astfel de sugestie, care apare ca „de la sine”, poate fi numită o sugestie involuntară, opunând-o unei sugestii arbitrare, care are scopul conștient de a sugera ceva și, în mod neintenționat, în plus, aceste semințe în cantități uriașe se dovedesc a fi neghină care poluează sufletul și cresc în exterior sub formă de fapte fără sens, nepotrivite, rele, nebunie și chiar nebunie. Cineva se va convinge că este o non-entitate (Minderwertigkeits-
*) Prin urmare, ritmul în trei termeni poate fi exprimat astfel: 1) munca subconștientului; 2) o imagine care a apărut din subconștient și 3) pătrunderea imaginii în subconștient și munca ei ulterioară acolo. Apoi, primul și al treilea moment sunt ascunse și subconștiente, în timp ce al doilea este vizibil și conștient.
*) Baudouin definește aceste două feluri ca sugestie
reflechie spontană și sugestivă.

gefühl), celălalt va inspira megalomania; unul „își imaginează” că nu poate traversa pătratul (teama de spațiu), celălalt – că nu poate

apărea în fața publicului. O mare nemărginită de astfel de buruieni crește din subsolul sufletului. Dar dacă ar exista doar buruienile sugestiei rele, viața s-ar stinge și s-ar stinge. Dacă ar fi semănat, „dușmanul” – am fi murit de mult. Faptul că există viață și creșterea vieții, adică creativitatea, demonstrează că există o sugestie valoroasă, semințe valoroase aruncate în subconștient. Trăim și mâncăm „grâu”. Stabiliți și ■ inspirați nu numai „dușmanul”, și Cuvântul divin stabilește, există și o sugestie plină de har. Toate imaginile și cuvintele valoroase din punct de vedere creativ care au căzut în adâncul inimii („semănate în inimă”) reprezintă o sugestie plină de har; este la fel de diversă și bogată în conținut precum viața și creativitatea, grădina vieții, este diversă.
Abia acum fenomenul sugestiei se află în fața noastră în întregime. Opozitia autosugestiei si heterosugestiei, sugestiei arbitrare si involuntare - da concepte care se intersecteaza: exista o autosugestie arbitrara si involuntara, si exista o heterosugestie arbitrara si involuntara. Astfel, sfera de acțiune conturată a sugestiei cuprinde întreaga viață: viața noastră este un șir lung de sugestii. Și nu poate fi altfel, dacă scurta definiție a sugestiei a lui Baudouin este adevărată: sugestia este „realizarea subconștientă a unei idei”. Aici se descoperă o nouă categorie psihologică, care determină într-un anumit fel întreaga viață psihică (căci fiecare categorie este infinită în sfera ei). Iar minunea nu este că este deschisă, ci că a rămas ascuns atât de mult timp. Baudouin se întreabă: cum ar putea trece neobservat un fenomen atât de natural și de răspândit, a cărui descoperire dă o adevărată revelație? Răspunsul constă în faptul că subconștientul a rămas neobservat, a rămas ascuns, pentru că el, prin însăși natura sa, nu se află în câmpul conștiinței.
Termenul colocvial simplu „sugestie” a arătat pe bună dreptate sfera largă în care operează categoria psihologică a sugestiei: tatăl face „sugestie” fiului său; este nevoie de „inspirarea” copiilor cu concepte religioase, „inspirarea dragostei pentru patria”, respectul pentru lege. Ei spun: „Mi-am inspirat un gând în mine”... o astfel de persoană „nu inspiră încredere”, „nu inspiră respect”, etc. Cu toate acestea, termenul colocvial a indicat doar fenomenul de sugestie, dar a făcut nu inteleg acest fenomen. El nu a înțeles cel mai important lucru, acea sugestie este o acțiune asupra subconștientului; dar în aceasta constă întreaga descoperire.

5
Sugestia în sens larg era cunoscută înainte, dar era înțeleasă ca efect asupra conștiinței, asupra voinței, asupra conștiinței (conscientia). Categoria sugestiei cuprinde întreaga sferă a vieții, deoarece este impactul asupra conștiinței prin intermediul subconștientului. Există sugestie cognitivă, etică, estetică și religioasă! Ideile științifice aruncate în subconștient trăiesc în el și formează sufletul și uneori foarte dăunător (de exemplu, „inspirarea” unei persoane că este o mașină, materie etc.); dar nu așa trăiesc imaginile etice și estetice în subconștient, inspirate conștient de cineva, sau ajunse „involuntar” acolo.
Viața socială și politică folosește pe scară largă și în mare măsură conștient sugestia. Există metode de sugestie socială, influențând subconștientul colectiv, subconștientul fantastic receptiv al mulțimii (în mulțime, după cum se știe, predomină clar elementele afective și inconștiente ale sufletului). Așa sunt lozincile, marșurile, paradele,

procesiunile, focul de tun etc. Fiecare lider al demagogului, „inspiră”, după toate regulile „sugestiei”, acționează asupra subconștientului colectiv prin imaginație, bazându-se pe afectele ascunse ale acestuia. subconştient.
Tarde a arătat efectul social al imitației; este mult mai fructuos să dezvălui efectul social al sugestiei. Ceea ce el numește „imitație” este de fapt sugestie. Căci de unde mulțimea are dorința inconștientă de a imita? Se bazează doar pe faptul că unele „prototipuri”, mostre, captează pasiv imaginația și trăiesc în subconștientul colectiv. Publicitate, moda, morala - se bazeaza pe sugestie; iar imitația însăși se bazează pe sugestie.
Legea are o capacitate foarte slabă de a inspira. Legea nu știe să se descurce cu subconștientul. Sugestia negativă nu este acceptată, iar legea constă în mare parte din interdicții. Pentru a ajuta acest defect, puterea înconjoară legea cu o serie de imagini și simboluri care pot inspira: o „oglindă”, hainele judecătorilor, ședințele ceremoniale ale tribunalului, gărzile etc. Dar, mai ales, puterea însăși are nevoie de o sugestie constantă; trebuie să „uimească imaginația” în mod continuu (cum a înțeles atât de bine Machiavelli), iar aceasta este esența sugestiei. De aceea autoritățile au nevoie de încoronări, parade, recepții, în general, un reprezentant-telste, fără de care autoritățile ar dispărea din conștiință și subconștient.

conștiința celor supuși: nu se poate asculta de cineva care nu ni se „apare” drept „puternic”.
Mai presus de toate aceste sfere eterogene și diverse de sugestie, religia se ridică ca sursa cea mai înaltă și suverană de sugestie. Toate religiile lumii au dezvoltat metode de sugestie care pot trata subconștientul individual și colectiv. Toate descoperirile moderne ale științei seculare în acest „nou” domeniu înregistrează doar ceea ce a fost aplicat experimental în practica marilor religii. Asceza este teoria sublimării și următoarea. tehnica sugestiei. „Lupta cu gândurile” și „ispitele” este o luptă cu sugestiile involuntare dăunătoare, cu această neghină căzută în subconștient, în „inimi și pântece”.
Psihologia analitică modernă este clar conștientă de această apropiere de practica religioasă și o tratează cu cea mai mare atenție. Ea nu mai poate nega că cea mai puternică sugestie cunoscută omenirii provine din imagini religioase, simboluri religioase și contemplare. Jung recunoaște că imaginea Divinului în sufletul uman este imaginea celei mai înalte valori și a celei mai înalte realități; singura imagine capabilă să ne determine toate acțiunile și toată gândirea noastră, capabilă să concentreze toată energia noastră psihică asupra „-tu, capabil să cuprindă și să rezolve cu puterea sa unificatoare toate aspirațiile contradictorii ale subconștientului. *) Nu trebuie să crezi că această imagine este clară și de înțeles, că poate fi gândită clar și distinct; dimpotrivă, este plină de mister, de neînțeles și inexprimabil. Dar subconștientul este exact același: este și misterios și impenetrabil; aceasta este afinitatea lor primordială.
Religiozitatea primordială a subconștientului Ed. von Hartmann a exprimat-o în aceste cuvinte remarcabile:
„Ne putem mângâia în faptul că avem o conștiință atât de practică și atât de josnică, atât de puțin poetică și religioasă; - în propriile noastre adâncimi există un subconștient minunat (das Unbewusste) care visează și se roagă în timp ce ne câștigăm existența.

Subconștientul se roagă, dar nu știe singur despre ce; „intercede cu gemete care nu pot fi rostite”, simte

♦) K. T. Jung. Tipuri psihologice, rusă. pe. S. Laurier, ed. E. Medtner. Ed. Musaget. 1929. Pg. 43-44. 230. Comparaţi în general pp. 179-209 şi 228-245. În termenii lui Spinoza, s-ar putea spune că ideea lui Dumnezeu este singura idee din suflet capabilă să formeze un „afect atotconsumător” care concentrează și contopește toate celelalte afecte în unitatea „iubirii intelectuale a lui Dumnezeu”. Spinoza nu este modern aici doar în această expresie „intelectual”, nici modern în intelectualismul său.

dar nu știe ce vrea. Un lucru este cert, ea prevede și prevede plinătatea și bogăția ființei și, prin urmare, în fiecare Cuvânt al Revelației, ea recunoaște plinătatea divină (πλψ<^α), după care a tânjit. Erosul tânjește după plinătatea eternului viaţă. Subconștientul însuși este o plinătate de acest fel, dar o plinătate ciudată căreia îi lipsește ceva; este haosul căruia îi lipsește spațiul; este „totul” căruia îi lipsește unitatea și tot-unitatea. Numai Dumnezeu, ca „Atotputernic”, ca unitate a contrariilor (coincidientia oppositorum), ca rezolvare a tuturor tragediilor (Mângâietorul) – este ceea ce anticipează și tânjește subconștientul. El este unitatea absolut dezirabilă, vizuală (dar de neînțeles!) a lui Dumnezeu și a omului în plinătatea (I-Tsvora) Dumnezeu-om.

Toată această experiență religioasă este destul de sigură pentru Jung; el numește imaginea lui Dumnezeu în suflet „simbol unificator” care rezolvă toate tragediile sufletului.*) Dar Jung rămâne un psiholog analitic, nu depășește limitele conținutului imanent al experienței și, ca un om de știință , nu se pronunță din punct de vedere metafizic, ontologic și mistic. Ea poate fi interpretată în spiritul imanentismului pozitiv și al psihologismului, pentru care Dumnezeu este doar „esse in anima”, credința în Dumnezeu este doar o funcție necesară și valoroasă a sufletului. Este important pentru noi că, chiar și luând acest punct de vedere prudent, experimentat, științific-sceptic, putem spune că imaginea lui Dumnezeu are cea mai mare putere de sugestie, depășind toate celelalte sugestii imaginabile.

Cum este atunci pentru gânditorul credincios, metafizicianul sau misticul, pornind de la recunoașterea realității absolute a Divinității? Și pentru el, desigur, chipul lui Dumnezeu în suflet va avea cea mai mare putere posibilă de sugestie, iar pentru el El rezolvă toate tragediile sufletului și, prin urmare, aduce mântuire și mângâiere; dar pentru el toate sugestiile religioase adevărate vin de la Dumnezeu și de la Dumnezeu-omul. Mecanismul „sugestiei” rămâne același, sufletul uman este aranjat în așa fel încât să fie un mediu pentru sugestii; dar cele mai înalte și mai prețioase sugestii vin direct de la Dumnezeu, ca de la o persoană reală, la fel de reale, sau chiar mai reale, decât propria noastră persoană. „Religia este sugestie”, vor spune pozitivistul și ateul, gândindu-se prin aceasta că slăbește religia; de fapt, aceasta este puterea sa cea mai mare. Ce ar fi religia dacă nu ar putea și nu ar putea inspira? Ea „inspiră” așa cum un tată își inspiră fiul, așa cum un profesor inspiră un elev.

♦) În același timp, dă o înțelegere filosofică remarcabilă a simbolului real, în contrast cu „semnul” și alegorie. Vezi op. cit. 442-449 și 179 și urm.

Când Hristos spune: „Aveți urechi de auzit”, El inspiră, El aruncă semințele Logosului în adâncul inimii. Iar ritmul în trei părți al sugestiei apare clar în pilda semănătorului: 1) cuvântul rostit, sământa vizibilă aruncată în pământ; 2) existența sa subsol, subconștient, invizibil; 3) creștere vizibilă și fructe, un act creativ care crește din subconștient. Subconștientul acceptă sugestia în diferite moduri, așa cum subsolul acceptă cereale în diferite moduri. Există un sol recunoscător și unul nerecunoscător, o stare favorabilă și nefavorabilă a subconștientului pentru sugestie. În cele din urmă, există neghina de sugestii dăunătoare care amenință să înece sugestiile valoroase și fructuoase.
O persoană religioasă experimentează sugestii valoroase, creative ca revelații de sus, se simte ca un „mediu”, percepând o sugestie plină de har ca pe un dar bun; în același timp, rămâne adevărat că fiecare sugestie este autosugestie: persoana însuși („secretul inimii unei persoane”) trebuie să accepte sugestia, ca și cum și-ar fi făcut-o din nou; harul trebuie nu numai dat, ci și luat.
♦ **
Punctul de vedere religios, după cum am văzut, este fundamental diferit de cel psihologic științific. Ambele recunosc puterea de sublimare a „simbolului religios”. Dar pentru prima - toate experiențele religioase autentice, în continuare. și sugestiile religioase, izvorăsc din realitatea transcendentă a Ființei absolute; pentru cei din urmă, însă, aceste experiențe și sugestii rămân evenimente imanente în suflet (esse in anima), deși foarte importante și determinând întreaga existență a omului. S-ar putea părea că un astfel de relativism științific și psihologic, nedorind să spună nimic despre realitatea transcendentă a Divinității, este mai înțelept și mai precaut decât misticismul și metafizica religioasă. Dar de fapt nu este așa. Metoda științifico-psihologică a lui Jung este destul de acceptabilă ca metodă de cercetare; dar devine neadevărat când trece în „științism”, într-o perspectivă „științific-pozitivă”. Psihologul și psihiatrul au dreptul să nu vorbească dacă ia în serios simbolul religios care domnește în suflet; dar o persoană în întregime nu are niciun drept și nu poate decât să-l exprime. Omul nu este doar „știință”, el gândește și experimentează nu numai prin metode științifice. Aici filozofia își iese în sine, ceea ce îl obligă să vorbească până la capăt *),
♦) „Un om înțelept este diferit de un prost
Faptul că gândește până la capăt.
(Maikov. Trei morți).

îl face să decidă ce ia în serios și ce nu, pentru că înțelepciunea vieții depinde în întregime de asta. Aici intervine analiza fenomenologică. Sugestiile religioase sunt religioase doar atunci când sunt luate în serios; esența lor (Wesen) constă în această ultimă seriozitate sau „sfințenie” care este emanația dintr-o Ființă transcendentă absolută. În afara acestui fenomen nu există nici un fenomen religios. Sugestia primită dintr-o „fantezie”, dintr-un simbol imanent, de la „eu însumi”, nu este o sugestie religioasă. Religia se bazează pe axioma dependenței de Ființa Absolută, pe a se vedea pe sine ca o ființă relativă, finită și creată (analiza fenomenologică a lui Descartes). Dacă nu există o astfel de dependență, nu există religie. Sugestiile religioase sunt sugestii primite de la Dumnezeu.*) Dar pot primi astfel de sugestii? Există astfel de sugestii? Întreaga plenitudine a experienței religioase și, mai presus de toate, prezența

ideii unei Ființe absolute în suflet (esse in anima), mărturisește posibilitatea unor astfel de sugestii. Dacă eu însumi mi-aș putea face o asemenea sugestie, atunci „eu însumi” este o Ființă absolută (modul de gândire al lui Descartes). A „dezvolta” un fenomen religios ca fantezie, ca simbol imanent, înseamnă a distruge religia ca iluzie. Dar ceea ce este recunoscut ca iluzoriu își pierde puterea de inspirație, își pierde capacitatea de a sublima. Cel puțin asta își poate dori Jung. Aceasta este contradicția internă dintre psihologismul științific și imanentism, care nu a fost gândită până la capăt.
Mai există o caracteristică importantă a sugestiilor religioase, spre deosebire de toate celelalte. Știința a studiat mecanismul sugestiei, dar nu știe ce să sugereze; ea nici măcar nu pune această întrebare, o consideră de la sine înțeles: este necesar să inspire sănătate, liniște, încredere. Dar, până la urmă, acest lucru nu este suficient: întrebarea este cum să trăiești, să fii sănătos, ce să faci, la ce să te străduiești? Și ai nevoie de liniște? Știința și tehnica sugestiei nu au răspuns aici. Dimpotrivă, religia știe ce să inspire. Ea învață despre ce sugestii sunt valoroase și lipsite de valoare, care sunt neghina și care sunt grâul. Aceasta este o întrebare importantă: este o chestiune de a alege calea pentru toată viața, atât individuală, cât și colectivă: este o chestiune de viață și de moarte. Decizia depinde în întregime de sistemul de valori pe care îl recunosc ca fiind „sanctuarul” meu absolut: „unde este comoara ta,

♦) Experiențele religioase sunt întotdeauna „intenționate” și desfășoară întotdeauna un fel de „transă”, depășind solipsismul, așa cum l-a înțeles Descartes.

acolo este inima ta”. Dar numai religia dezvăluie altare și valori. Prin urmare, numai religia poate ști ce să inspire. Și Buddha sugerează ceva cu totul diferit; Hristos sugerează ceva cu totul diferit. Viața, cultura, istoria, dezvoltarea individualității iau o direcție complet diferită sub influența acestor sugestii.
Din adâncurile misterioase ale inimii, din subconștient (uneori într-un vis), apar imagini, sună voci pe care o persoană le experimentează ca „sugestii de sus”. Chiar și o persoană atât de rațională precum Socrate cunoștea aceste sugestii (daimonion). Toate naturile profetice acționează doar sub influența „sugestiilor de sus”, nu inventează nimic din ele însele și, parcă, își lasă deoparte propria voință conștientă, transformându-se într-un „mediator”, într-un medium al Divinului. Pentru o persoană religioasă, fiecare „cuvânt” divin care răsună în suflet și este înconjurat de o aureolă de sfințenie este cuvântul Logosului, o sământă aruncată de Semănător în adâncul inimii, cu alte cuvinte, heterosugestie. Și vrea să primească o asemenea inspirație chiar și atunci când el însuși se roagă; „Inspiră, Doamne, rugăciunea mea”, spune Psalmul. Cea mai înaltă realizare a rugăciunii mistice nu este că Dumnezeu ne aude, ci că noi îl auzim pe Dumnezeu *)

* *
*

Etica sublimării acordă o importanță extremă subconștientului: este posibilă doar pe baza descoperirii subconștientului. „Magia” imaginației și „magia” sugestiei sunt mijloacele sale. O obiecție puternică poate fi înaintată împotriva unei astfel de etici: ea relevă în plan secund, în plus, face, parcă, liberul arbitru conștient complet inutil. O persoană devine un mediu pasiv, acceptând imagini, intuiții și sugestii în subconștientul său. Să ne amintim judecata categorică a

lui Coue: în ciocnirea voinței și imaginației, imaginația învinge întotdeauna fără excepții. Pare să condamne voința de a înfrânge complet.
Totuși, situația este exact inversă: prin înțelegerea inevitabilității înfrângerii sale, voința își câștigă cea mai strălucită victorie. De fapt, Coué spune: voința este întotdeauna învinsă și, în același timp, cu liberul său arbitru, el determină ce să inspire și cum să-și inspire pacienții.
Întreaga teorie a sugestiei este dorința de a subordona sugestiile involuntar-inconștiente, pe care le primim pasiv și adesea inadecvat, sugestiilor voluntar-conștiente. Sugestie refléchie este o sugestie aleasă liber. Voința și libertatea nu sunt distruse aici, așa cum pare
♦) „Rede, Herr, dein Dienerhort”. Vezi Heiler. Das Gebet. 1921. Pg. 227.231.

la prima vedere, ci dimpotrivă, câștigă, dar nu prin efort direct, ci prin intermediul unui ocol, care face posibilă ocolirea loi de l'éffort converti. Aici funcționează principiul general al tehnologiei: a comanda naturii, a se supune acesteia. Sugestia îi comandă subconștientului, supunându-i, supunându-i dragostea pentru imagini și antipatia pentru imperative.
Voința și libertatea și decizia conștientă sunt din nou restaurate în drepturile lor: o persoană nu este doar un mediu subconștient și nu este doar o imaginație mediumistă, creativitate în nebunia divină (paradigma lui Platon).
Dar, putem fi mai obiectat, aici doar cel care inspiră este liber, dar nu cel care este inspirat. Cel sugerat pare să rămână în continuare un mediu pasiv și cu voință slabă. O astfel de obiecție, însă, nu putea proveni decât din vechea teorie a „hipnozei”. Descoperirea că orice sugestie este autosugestie reprezintă o mare restaurare a poziţiei suverane a sinelui, a drepturilor suverane ale libertăţii. Fiecare sugestie se baza astfel pe ultimele profunzimi ale sinelui; iar ultima profunzime a sinelui este Ungrund sau libertate. Astfel, cealaltă latură a personalității este restabilită în sensul ei: nu subconștientul, ci libertatea conștientă.
Libertatea nu piere în nicio pasivitate mediumistă, căci eu însumi sunt cel care mă pun în postura de perceptor pasiv și eu însumi, în cele din urmă, inspir. Sugestia trebuie recunoscută ca autohipnoză, abia atunci chestiunea depășirii autosugestiilor accidentale și inadecvate poate fi pusă prin autosugestii alese în mod conștient și oportun. Aici obținem o mare eliberare, extinderea libertății până la limite anterior inaccesibile acesteia, extinderea creativității libere, care acum încetează să fie doar spontană, doar „nebunie”, sau, mai bine zis, nu încetează să fie așa, ci chiar în spontaneitatea ei capătă o formă emanată din libertate.aleasă în mod liber.
Mediumitatea pasivă a sugestiei nu este așadar opusul creativității libere, ci, dimpotrivă, este un element al creativității libere.
Sugestia este un fel de creativitate: conține actul inițiatic al sugestiei și este transformarea sufletului, „psihagogie”. Pe de altă parte, creativitatea este întotdeauna un fel de sugestie: ea percepe imaginile, le poartă în subconștient și dă naștere unor imagini noi.
Apare o întrebare interesantă despre relația dintre creativitate

si sugestii. Legătura lor este uimitoare: în orice lucrare de creație există un moment pasiv mediumist, de percepție feminină și, împreună cu acesta, un moment activ-conștient, cu curaj, dar început. Dar are un loc și în sugestie: și există un act inițiatic și o acceptare pasivă. Pilda semănătorului este o pildă a sugestiei și, în același timp, o pildă a creativității. Ritmul în trei termeni (sămânță, subsol, plantă, imagine abandonată, subconștiență, act creativ) este același ritm atât pentru sugestie, cât și pentru creativitate. Ciclul de interacțiune dintre subconștient și conștiință exprimă esența oricărei creativități și, împreună cu aceasta, orice sugestie. Ceea ce le unește este imaginația. Toată creativitatea este imaginație, adică întruchiparea unei imagini, întruchiparea unei idei. Dar, în același mod, fiecare sugestie este o imaginație, o întruchipare a unei idei. Fiecare imaginație, ceva inspiră și fiecare sugestie își imaginează.
Cu toate acestea, opoziția dintre sugestie și creativitate își păstrează sensul, deși uneori pare că acestea coincid perfect. Diferența apare în următoarele întrebări: există ceva necreativ în sugestie și există ceva care nu este inspirat în creativitate. Există, desigur, sugestii creative și non-creative. Există, parcă, în fenomenul social al sugestiei și personalități creative și necreative, după Tarde - inițiatori și imitatori. Ultima diferență, însă, nu poate fi luată ca bază: nu există inițiatori absoluti - o persoană primește întotdeauna sugestie, continuă creativitatea începută de creator, precum Prometeu, fură focul care nu a fost creat de el din cer. Nu există oameni care fac doar sugestii și nu primesc sugestii. Omul nu este un creator, ci doar un colaborator. El nu face sămânța Logosului. Are nevoie de un semănător care să-i arunce ceva în inimă. Este nevoie de lumea creată, de cosmosul care îi dă un flux de imagini. Este nevoie de oameni creați care să-i toarne o mână de imagini în inima lui. Abia atunci începe procesul creativ al procesării lor în interacțiunea conștiinței și subconștientului. Într-o astfel de poziție se află fiecare persoană, cea mai creativă, chiar și un geniu. Acesta din urmă, în primul rând, acceptă și asimilează sugestiile plinătății imaginilor epocii sale, a lumii lui. Este un geniu nu prin faptul că nu acceptă nicio sugestie, ci acceptă multe dintre ele, dar este un geniu creativ prin faptul că alege și transformă sugestiile primite. Libertatea este pe deplin păstrată aici, căci există întotdeauna o alegere între sugestii valoroase și fără valoare, între neghină și grâu; între cultivare sau distrugere.

De aici rezultă clar că diferența dintre sugestiile creative și cele necreative constă în conținutul sugestiilor, în valoarea sau lipsa lor de valoare, în harul sau negrația lor. Și numai în acest conținut este justificată diferența dintre personalitățile creative și necreative: nu fiecare „inițiator” și nu orice inspirator este un creator, ci doar cel care face o sugestie creativă. Diferența ar trebui să se bazeze pe valoarea semințelor aruncate în subconștient și a fructelor lor. Valoroase sunt acele semințe de sugestie care susțin viața și dau naștere vieții. Creativitatea este creșterea vieții, apariția unor noi forme de viață care nu fuseseră până acum și, în plus, forme mai intense și mai valoroase. Creativitatea este imaginația și întruchiparea valorilor. Dar adevăratele valori, așa cum există de la sine, într-o lume ideală, noi nu le creăm. Numai le „deschidem”, le primim doar ca pe un dar divin, ca har. În acest sens, poezia (adică toată creativitatea) nu este niciodată o inițiativă absolută, ci doar un dar bun primit de sus. Inițiatorul și creatorul absolut (și în acest

sens un poet) este numai Dumnezeu. Poetul creează atunci când „Verbul divin atinge urechea sensibilă”. Același lucru rămâne valabil și pentru tehnician (Prometeu): nu are propriul foc și nu-l aprinde pentru prima dată.
Astfel, imaginația inspiratoare va fi creativă atunci când descoperă, întruchipează și introduce noi valori pozitive în lume; nu va fi creativ atunci când distruge doar valorile întruchipate, sau când doar reproduce, repetă și păstrează vechile valori comune stabilite, păstrează ființa; menține viața la același nivel fără a-și crește plenitudinea. Numai în acest sens, numai în funcție de conținutul imaginației inspiratoare, inițiativa creativă și dependența pasivă pot fi contrastate. Nu este necesar să ne gândim că naturile pasive primesc doar sugestii, în timp ce cele active doar îi inspiră pe alții. Geniul este cel mai sugestiv. Naturile imitative și sclave, pe de altă parte, cu cea mai mare forță le inspiră imitația și sentimentele lor sclave și lași față de ceilalți.
Care este primatul creator al geniului. Constă în faptul că descoperă și introduce în lume noi valori pozitive care au rămas anterior ascunse. Sfera geniului creator este sfera descoperirii și revelației, fie că este vorba despre revelațiile artei, descoperirile științei sau revelațiile religioase, oferind perspective asupra noilor altare. Dar geniul creativității umane nu inventează nimic, ghicește el

și vede (- ochii ochiului s-au deschis). Creativitatea la culmile ei pare să coincidă cu opusul ei, cu dependența pasivă: ea devine o obsesie, inspirație, mediumitate pură, un intermediar pentru asistența puterilor superioare, pentru acceptarea „sugestiilor de sus.” Astfel ajungem din nou la religie. , în ceea ce privește cele mai înalte și suverane sugestii de sursă. Poet, adică omul, ca creator - a crea și nu a crea, totul îi este „dat de sus” și, pe de altă parte, el creează totul el însuși - este absolut liber și absolut dependent în creativitatea sa.
Aceasta este antinomia fundamentală conținută în creativitatea liberă și în sugestia creativă. În ea recunoaștem cu ușurință antinomia libertății și a grației. Cea mai înaltă creativitate este creativitatea plină de har. Dar dacă cel mai înalt și mai bun în creativitate este dat, și nu creat, dat gratuit și nu ca recompensă pentru exploatații și muncă, atunci ce este creat? Unde este meritul, unde este libertatea poetului. Se poate ca un geniu „să umbrească capul unui nebun, al unui petrecăr lenev”, este posibil ca „dintre copiii nesemnificativi ai lumii, poate să fie cel mai neînsemnat dintre toți”...
Dar atunci, înseamnă că nu creează, nu creează, nu este un geniu, nu meritul său. Această antinomie este tema lui Pușkin Mozart și Salieri și este, până la urmă, una dintre expresiile antinomiei libertății și grației.
Se rezolvă (dacă se poate numi decizie) în luarea în considerare a identităţii contrariilor: creativitatea cu adevărat liberă este aceea care acţionează conform „sugestiei de sus”. (Vă voi învăța Adevărul și Adevărul vă va elibera.) Cel mai activ este cel care este cel mai sugestiv, dar pentru cele mai înalte sugestii de la Dumnezeu. În sensul cel mai deplin, numai Dumnezeu este Creatorul. Omul este doar un creator după chip și asemănare. Omul doar continuă creația, doar „colaborează”, și, mai mult, după modelele care i se oferă, care i se dezvăluie.

Obținem următorul criteriu de încredere al sugestiei cu adevărat creative: ceea ce este adevărată „sugestie de sus” va fi creativ. Persoana creativă va fi cea care este capabilă să primească astfel de sugestii, care stă cel mai aproape de creativitatea Creatorului, care creează după imaginea perfecțiunii Sale. În creativitatea adevărată trebuie să existe ceva heterosugestie, dar primită de la Dumnezeu, și nu de la oameni; astfel de „învățați de Dumnezeu” (teodidacți, cum spune Sfântul Macarie) sunt creatori cu adevărat liberi. Și necreativ în orice imaginație inspiratoare va fi ceea ce este inventat de oameni, ceea ce este inventat de la sine, în care nu există perspective și revelații.

B. Vysheslavtsev.

CĂUTAREA RELIGIOSĂ ÎN REFLECTIA LITERATURII SOVIETICĂ.

Teomahismul revoluției ruse s-a limitat la negarea religiei, neopunându-i niciun principiu spiritual activ. Revoluția Franceză a pus în contrast ideea creștină a Omului-Dumnezeu cu ideea Omului, îndumnezeindu-și mintea.

Ateismul Revoluției Franceze a fost alimentat de o întreagă epocă de negare religioasă, iar predicatorii săi au avansat idei noi, netestate și, prin urmare, tentante. Visul de „a fi ca zeii” — ispita străveche a lui Lucifer — este încă viu în Franța și deține mințile multor oameni de știință și cercetători. Respingerea lui Dumnezeu și a paradisului său în numele Omului, care poartă principiul divin în sine și este capabil să creeze raiul pe pământ cu propriile sale eforturi - acest vis s-a născut dintr-o sete tânără de viață și, prin urmare, vesel și activ. Faptul că multe figuri eminente, impecabile din punct de vedere moral, își mai dau puterea acestui vis, că printre ei se numără oameni care își sacrifică conștient viața pentru știință, dă acestui vis caracterul unei noi religii capabile să-și creeze proprii sfinți. Nu există nicio umbră de indiferență în ateismul francez. El este de foc. Setea de miracol nu-l părăsește, iar întreaga cale a științei moderne este determinată de această sete de a-și dovedi capacitatea de a face minuni. Dificultatea în combaterea ateismului francez constă în faptul că acesta nu este conectat în interior cu materialismul. Totul este construit pe principii spirituale și are o energie religioasă, asemănătoare creștinismului, deși se luptă cu el. Respingerea lui Dumnezeu este cauzată de o credință mândră într-o persoană care poartă în sine cel mai înalt principiu spiritual. Lupta, care este aproape la fel de acută astăzi ca acum o sută de ani, s-a dovedit dincolo de puterea ateismului. Victoria aparține, fără îndoială, Bisericii, iar Franța, după ce a depășit toate limbile secolului al XVIII-lea într-o sută și jumătate de ateism oficial, a devenit acum același „creștin”. ce era in

vremurile regilor. Toate forțele vii ale țării se reunesc treptat în jurul Bisericii Catolice. Este curios de observat că acest proces a început chiar în momentul distrugerii bisericii: mama Javouhag, viitoare fondatoare a Congregației Sf. Joseph și a dat Bisericii Catolice prin munca sa misionară în rândul negrilor noi dieceze coloniale, această figură religioasă remarcabilă a crescut și și-a întărit credința în perioada persecuției creștinismului. În același mod, Biserica Rusă, persecutată în Rusia, își găsește acum, grație aureolei sale de martiriu, noi adepți printre străini.

Ateismul revoluției ruse nu posedă forțele creatoare ale teomahismului francez, care au împiedicat victoria Bisericii în Franța. Ateismul oficial al Rusiei Sovietice este în esență o nouă formă de nihilism. El nu pune niciun principiu creator în locul religiei distruse, ci doar neagă, neafirmând nimic. Așa cum religia Rațiunii a fost în epoca Revoluției Franceze rezultatul unui întreg secol de rânceli intelectuale, ateismul revoluționar rus este sfârșitul unei lupte de jumătate de secol a unei părți a intelectualității ruse cu biserica. proclamată drept „realizare revoluționară" se încheie în lucrările lui Cehov și mulți dintre predecesorii săi atei. Argumentele date pentru a infirma existența lui Dumnezeu repetă vechile argumente materialiste cu care au luptat la vremea lor Vladimir Soloviev, Dostoievski, Lev Tolstoi. Impotența interioară a acestor argumente și cercul logic din care nu pot scăpa au fost dezvăluite de mulți scriitori ruși din ultima jumătate de secol. Dar predicatorii comuniști moderni repetă aceleași dovezi care l-au sedus cândva pe Cehov: „Dacă unui spiritist convins i s-ar permite să deschidă un cadavru, ar fi obligat să renunțe la existența sufletului, căci unde se află acesta?" Cehov i-a scris ratului său. Cercul logic de aici este clar - pentru spiritiştii nu afirmă existenţa unui suflet materialist, care poate fi găsit cu un bisturiu; de altfel, în trupul mort, pe care l-a deschis Cehov, nu mai putea fi un suflet. Dar tocmai pe această cale – calea indicată de Turgheniev sub forma lui Bazarov – a pornit revoluția rusă să lupte cu Dumnezeu. Singura fortăreață serioasă din care se poartă adevărata luptă împotriva spiritismului este laboratorul academicianului Pavlov, în care se caută formula chimică a vieții cu aceeași tenacitate cu care alchimiștii căutau piatra filosofală. A reduce toate procesele vieții la reflexe fiziologice – ce tentație pentru materialism! Astfel, urmând tradiția nihilistă rusă

Bătălia cu Dumnezeu se duce nu într-un mod filozofic, cum a fost în Occident, ci în mod medical și după formula dată de Cehov: „adevărul se obține cu bisturiul". Experimentele lui Pavlov, probabil, sunt cel mai apropiate de acea imagine satanică a științei pe care oamenii și-au imaginat-o în timpurile străvechi. Un cap tăiat care continuă să trăiască pe un platou cu viață artificială este o imagine demnă de Evul Mediu. Un animal care secretă salivă alimentară sub formă de reflex la becuri aprinse alternativ de diferite culori - ca și cum ar expune laboratorul vieții. Experimentele strălucite ale lui Pavlov nu au valoare terapeutică practică. El nu caută o modalitate de a vindeca cancerul sau lepra - asta cu greu îl poate interesa. Caută cheile misterului vieții, s-a întors la visul unui homunculus, al unei creații artificiale. Laboratorul lui Pavlov este o repetare în noua era a laboratorului lui Faust. Faust și-a recunoscut neputința. Pavlov, caută să demonstreze că Faust și-a depus armele în zadar. Experimentele lui Pavlov sunt în Rusia sfârşitul luptei împotriva spiritismului în forma în care a fost începută de Bazarov. Dacă deschid un cadavru și nu găsesc suflete cu bisturiu, atunci nu există nimic pe lume decât materie, afirmă Cehov. Dacă demonstrez că se poate prelungi artificial sau chiar crea viață, atunci nu există nimic irațional în lume, confirmă experimentele lui Pavlov. Ateismul filozofic în Occident a încetat de mult să recurgă la aceste dovezi materiale, realizând că principalul „de ce?" nu a gasit un raspuns in afara religiei, nu va fi eliminat prin faptul ca numarul legilor in vigoare in lume va fi redus la minim. Dar pentru mințile neexperimentate și pentru masele slab educate, aceste „miracole ale științei" au fost întotdeauna un

stimulent pentru necredință. Lupta împotriva religiei a profitat de acest lucru în Rusia, seducându-i pe noii veniți cu puterea aparentă a științei medicale în materie de metafizică și provocând astfel o confuzie monstruoasă a problemelor și metodelor științifice.
Chiar mai des lupta se reduce la repetarea persistentă a acelorași formule obscure precum „religia este un opiu pentru oameni”. Aceste afișe amintesc de inscripțiile sectei Pașkov și pornesc de la același principiu al hipnozei cu cuvântul tipărit.
Are comunismul rus vreo doctrină ateistă certă? Desigur că nu. Biserica, fiind o instituție liberă și non-clasă, a intervenit în teoria luptei de clasă. Biserica, afirmând valoarea bunurilor spirituale, ar putea reduce dorința de a profita de avantajele materiale. Biserica, propunând inviolabilitatea moralei

legile ar putea, în plus, să-i influențeze pe mulți în alegerea metodelor de captare a binecuvântărilor lumești. Biserica, care anterior a fost oficială și legată în exterior în Rusia de puterea monarhică, ar putea lăsa, de asemenea, o oarecare amintire a trecutului în rândul oamenilor. Biserica poseda proprietăți, ceea ce era o mare ispită: Aceste motive au determinat în principal lupta cu biserica în prima perioadă. În viitor, biserica s-a dovedit a fi singurul refugiu al unei persoane libere și, astfel, a stârnit în mod firesc o persecuție specială. Dar toate aceste motive de luptă au fost în afara chestiunii religioase și, în esență, nu au fost prezentate alte argumente împotriva religiei în toți acești ani, cu excepția celor politice, sociale sau financiare.
Revoluția Rusă nu a avut acea idee înaltă a Omului, care i-a inspirat pe atei în epoca Revoluției Franceze. Ideea unei lupte de clasă respinge posibilitatea unui astfel de om-Dumnezeu. Dimpotrivă, afirmă dependența unei persoane de șansele situației de viață, nevoia de purificare a acestuia prin scufundare într-o clasă profesional lipsită de inițiativă și, în forma care este predicată în Rusia, afirmă ereditatea aptitudinilor sociale. . Astfel, Omul, ca principiu spiritual liber independent de orice, nu există în lume. În locul lui Dumnezeu, nu omul ia locul, ci ceva nedefinit și impersonal: o clasă, forme îmbunătățite de viață materială. Mai degrabă, în locul religiei, începutul eternului, se pune momentul instituțiilor de clasă, adică ceva clar trecător. Astfel, în locul lui Dumnezeu rămâne golul.
Revoluția din Rusia a avut loc pe o bază materială, iar întrebarea abstractă a lui Dumnezeu nu interesează pe nimeni. Niciun Dumnezeu. Nu este necesar. El intervine. Doar daca. Pentru a crea o nouă teorie a lumii, chiar și în exterior armonioasă, nimeni nu și-a imaginat, deoarece era vorba de aranjarea comodităților imediate ale existenței. Aceasta explică particularitățile luptei oficiale împotriva religiei în Rusia. Nicio gândire abstractă, ci multe moduri reale de oprimare.
Chiar și revista special creată Bezbozhnik se limitează la anecdote despre furtul unei haine de blană la o adunare parohială sau la o poveste despre modul în care țăranii, refuzând să ceară, au cumpărat o mașină agricolă cu banii economisiți în acest fel. În afișele și ilustrațiile sale, „The Godless” încearcă cu o caricatură exterioară să rupă atitudinea tradițională față de imaginile bisericești acceptate ale lui Hristos sau să înfățișeze preotul ca un agent al monarhismului și un dușman al țărănimii. Dar, în esență, nu se ridică nicio obiecție împotriva religiei.

niya. „Libertate, egalitate și fraternitate” a fost o idee abstractă, iar schimbările materiale au fost doar consecințele acesteia. Ideea unei lupte de clasă este o idee banală și nu are nevoie de premise abstracte. Astfel, lupta împotriva religiei se desfășoară pe pământ lumesc, fără conținut ideologic, iar asta explică metodele ei pur administrative. Interzicerea ritualurilor de zi cu zi, dintre care multe au fost păstrate din vremurile păgâne, persecutarea preoției și, astfel, dezvăluirea adevăratei sale credințe și pregătirea pentru martiriu, simplificarea cerințelor religioase și, cel mai important, păstrarea în biserică a numai autentice. Creștinii - toate acestea au curățat Ortodoxia de multe întâmplări și elemente care i-au afectat prestigiul și au servit la înălțarea Bisericii Ruse.
Lupta împotriva religiei este dusă numai de guvern, fără participarea forțelor vii ale țării. Trebuie remarcat că nici un singur scriitor adevărat, nici un singur caricaturist decent nu participă la The Godless. Totul este făcut de slujitorii anonimi ai comunismului.
În ciuda luptei oficiale cu preoții, nici un scriitor comunist nu îi consacră o poveste întreagă. Cedând, aparent, unui fel de sentiment interior, autorii, care iubesc reprezentările realiste ale scenelor de război civil, nu descriu niciodată execuția unui preot. Aparent, sunt siguri că sentimentul cititorului va fi împotriva lor.
Faddeev în „The Rout” descrie scena în care preotul, împreună cu răufăcătorii albi, contribuie la moartea eroic frumosului soldat al Armatei Roșii. Când roșii reiau satul, învingătorii nu-l execută pe preot și-l dau drumul fără bătaie. Faddeev, se îndepărtează clar de realism când îl face pe colonelul Armatei Roșii să răspundă negativ la gestul expresiv al unui soldat care arată spre clopotniță, oferindu-se să spânzureze un preot. Această digresiune de la realitate, fie pentru a-i face pe plac cititorului, fie pentru a-și mulțumi propriile sentimente, este semnificativă. Multe astfel de indicii indirecte mărunte pot fi găsite la scriitorii de ficțiune sovietici. În ciuda numeroaselor execuții comise asupra preoților, descrierile acestora nu sunt în ficțiune sovietică, în timp ce crimele ofițerilor, chiar și în cele mai ridicole ocazii, sunt descrise cu deplină franchețe.
În povestea lui Phoebech „Sanctuare” este descrisă o revoltă din cauza confiscării obiectelor de valoare ale bisericii. Aici a fost scos, pentru singura dată, un preot condamnat la moarte. Dar, parcă intenționat, autorul îl obligă pe preot să se lepede sincer de Dumnezeu și în felul acesta, parcă, să-și înlăture rangul spiritual.

un om, dar nu un preot. Cum moare un credincios? – aceasta este întrebarea pe care scriitorul ateu nu îndrăznește să o abordeze – nu de frica de cenzură, ci de frica propriilor sentimente. Aceasta explică, probabil, faptul că, în ciuda setei de a scrie totul, ficțiunea sovietică nu reflecta persecuția bisericii în forma ei de zi cu zi.
Autorii sovietici, continuând tradiția anilor șaizeci, nu cred în Dumnezeu. Dar condițiile din viața anterioară dădeau chiar și unui ateu câteva impresii liniștitoare despre riturile religioase. Cehov era un ateu, mai degrabă un nihilist. Dar îi plăcea să se plimbe pe străzi în noaptea de Paști, ascultând Evanghelia, îi plăcea să meargă la biserică, cunoștea foarte bine slujbele. În mulți dintre eroii săi, ca în „Arhiepiscopul”, „Noaptea sfântă”, „Bărbații”, etc. - el a înfățișat dulcea emoție provocată de cuvintele slujbei.

Scriitorii sovietici, după ce au renunțat la credință, renunță și la hainele ei de zi cu zi. Ei nu se pot uita de ei înșiși, cel puțin s-au delectat în prezența bucuriei spirituale a altcuiva. Ei nu pot uita că sunt atei. Acest lucru dă o amărăciune deosebită conștiinței lor. Ateismul rusesc a fost întotdeauna plin de disperare, în contrast cu ateismul occidental fără griji și ironic. Acest lucru este cel mai clar vizibil acum.
Semnificația literaturii sovietice pentru gândirea religioasă rusă constă în principal în faptul că dezvăluie pe deplin starea sufletului unui ateu. După ce s-au lepădat de Dumnezeu, scriitorii renunță și la creația sa de om. Viața li se pare o sursă de urâțenie și răutate, fără nicio speranță de schimbare. Nu există o descriere mai teribilă a unei persoane și a vieții sale decât cea dată de tinerii scriitori sovietici chemați să construiască o „lume nouă”. Foștii scriitori atei din Rusia au crezut în progres, au crezut într-o Revoluție reînnoitoare, au crezut, cel mai important, în natura strălucitoare a omului. Scriitorii atei de astăzi nu au această convingere liniștitoare. Au văzut și nu au putut uita ceea ce au văzut.
Pentru viitorul cititor, lucrările acelor scriitori sovietici care au renunțat sincer la creștinism vor rămâne o imagine de rău augur și uimitoare a ceea ce ateismul promite unei persoane. Este posibil ca frica de acest iad spiritual să-l împingă pe viitorul rus să-și dobândească și să-și întărească credința.
Groaza în fața unui om, indiferența și nemilosirea lui, în fața aleatoriei și lipsei de scop a vieții este conținutul principal al operei lui Zoșcenko. Lumea îi apare sub forma unei lupte disperate fără sens: „Ei

își roade dinții, se rostogolesc pe pământ, se zdrobesc unul pe altul, își rup părul. Așa este văzută viața într-un vis de Ivan Ivanovici, eroul poveștii „Oameni”. El aduce visul în realitate, încercându-și capacitatea în lupta vieții: Ivan Ivanovici, acum în genunchi, s-a luptat cu câinele, încercând să-și rupă gura cu mâinile. Așa vede scriitorul viața în Rusia, unde „multe generații au fost crescute pe faptul că iubirea există, și Dumnezeu există, și să zicem, țarul este un fel de fenomen inexplicabil” și unde „acum un mai mult sau mai puțin capabil filozof cu o ușurință extraordinară cu o singură lovitură .m de stilou dovedește contrariul. Totul devine aleatoriu – „Ce lege strictă poate fi atunci când totul se schimbă în fața ochilor noștri, totul fluctuează, începând de la cele mai mari lucruri – de la Dumnezeu și iubire – până la cele mai mici invenții umane”. În această lume șovăitoare, întâmplătoare, oameni răi și proști se repezi, apucând, ca într-un foc, de cele mai inutile lucruri. Îndrăgostiții se despart, pentru că miresei nu i se dă o comodă drept zestre; functionarul moare pentru ca capra, pentru care urma sa se intalneasca cu proprietara sa, nu apartine acesteia, ci altui chirias; un pianist irezistibil, care și-a pierdut jacheta de catifea, își pierde iubita din această cauză; celălalt, înspăimântat de șansa vieții omenești, aleargă la clopotniță și sună tocsinul în speranța unui ajutor fantastic și numai unul își găsește fericirea în faptul că mătușa „a murit în sfârșit”, iar câștigurile de douăzeci. ruble. Printre fanteziile lui tulburate, agățandu-se într-o luptă fără sens, rupându-se cizmele, primusuri, bucăți de un fel de bunăstare lumească - autorul însuși se grăbește cu strigăte, luptând împotriva presupusei persecuții a cuiva, justificându-se, explicându-se, plângându-se de boala lui, întrerupând

totul cu gemete disperate: „O, ce plictisitoare este viața!” fără nicio speranţă că chiar „în două sute de ani va fi frumoasă”. Deoarece totul este întâmplător, din moment ce nu există nici iubire, nici Dumnezeu, atunci „dacă viața va fi frumoasă este o altă întrebare” și „autorului i se pare că vor fi oricum multe prostii și gunoi”. Arătând cu un râs disperat lumea sa urâtă și cumplită, în care totul piere, Zoșcenko, parcă, spune cititorului: „Iată, lumea omenească, fără Dumnezeu”! construindu-si astfel propria dovada a existentei lui Dumnezeu din contrariu. Întorcându-se în teribila agonie a neîncrederii sale, Zoșcenko mărturisește că fără Dumnezeu, fără cel mai înalt principiu spiritual din lume, totul pe pământ este moarte. Și chinul lipsei lui de Dumnezeu

slavă Domnului. Vameșul Zoșcenko este incontestabil mai aproape de Dumnezeu decât fariseul care îl laudă cu grijă.

Zoșcenko este poate cel mai izbitor exemplu de disperare atee, care în esența sa este o căutare religioasă.

Aceeași groază înaintea omului, înaintea lumii eliberate de Dumnezeu, domină opera altor scriitori cu gândire ateică. Kozakov vede întreaga lume în răutate și păcat fără speranță. Toată lumea se ucide fără un scop anume, dragostea chiar și în rândul tinerilor este dezgustătoare și urâtă. Niște amebe groaznice, întinse, în loc de oameni. Legea de bază este aceeași cu cea a lui Zoșcenko: nemilosire și răutate. Ei ucid o bătrână, deschid o casă de vizită cu banii ei, iar când fratele, care a ajutat la crimă, devine prea intenționat, îl lovesc la tâmplă cu un topor, iar în mod pașnic, în pragul casei, un nou. chiriașii își așteaptă „hotelul”. Nici o privire de vreun sentiment, niciun gând. Cocoşaţi depravaţi, consumativi, pasionaţi, petrecăreţi fără picioare, fete cu instincte anormale, pitici îndrăgostiţi - aceasta este ceea ce Kozakov traduce prin ideea că „nu există dragoste”. Ucigași accidentali, criminali în mulțime, criminali teoretici, criminali din răutate sau pe principiu, pogromiști, detectivi, umerase sau pur și simplu „mic burghezi” care, mâncând la o prietenă bogată, o omoară și apoi nu uită să-i ia prăjituri pe jumătate mâncate cu banii pentru a-i acoperi pe copiii vecinilor - asta vede Kozakov în natura umană. Nu crede în Dumnezeu, nu îl cheamă, și-a pierdut de mult orice speranță și așteaptă doar moartea. „Dar el arată cititorului cu o putere de reprezentare atât de teribilă lumea, eliberată de principiul spiritual, încât toată opera lui se transformă într-o predică. Așa că odată în biserici existau imagini nu numai ale sfinților, ci și ale diavolilor, căci groaznica imagine a diavolului trebuia să-l avertizeze pe credincios. Kozakov îl desenează exact pe diavol și îl desenează fără milă.

Demoni îngrozitori sărind în jurul unui cazan cu alcool arzând, încercând să bea dintr-un cazan „cireș”, în care un bărbat tocmai ardese, în „Crash and Revival” al lui Polonsky, un marinar beat care înfige un cuțit într-un ofițer, pentru că visa din el sub formă de gândac, în Vântul lui Lavrenev, o femeie care își ucide iubitul din fanatism, în Al douăzeci și treilea al lui Lavrenev, oameni îngrozitori și însetați de sânge care se năpustesc undeva ca umbrele pentru noi și noi crime - asta este ceea ce tinerii atei din Rusia descrie cu o sinceritate uimitoare. În povestea lui Kozakov, un băiat a furat un măr: "loviți, prindeți!" strigă mulțimea. - Și

aici zace, un creier iese din frunte străpuns de un glonț, iar ucigașii înșiși sunt perplexi, din cauza mărului au ucis copilul.
Pentru cei mai buni scriitori tineri, o adevărată descriere a lumii vizibile devine, parcă, mărturisirea universală a unui ateu. În această parte a ei, ficțiunea sovietică va rămâne un monument remarcabil al modului în care sufletul simte lumea, în care nu există credință.
Kataev nu s-a limitat la o astfel de mărturie negativă, pe care o dă în minunata sa poveste „Scanderers”. El a vrut să transmită în cea mai simplă și mai clară formă principalul chin al necredinței. Povestea lui Kataev „Focul” este unul dintre cele mai izbitoare exemple de confesiune literară. În ea, cu neînfricat simplitate și sinceritate, se concentrează toată durerea ateismului, care arde în operele cumplite ale altor tineri scriitori.
Cum să mori fără credință? Cum să trăiești fără Dumnezeu? acestea sunt cele două întrebări principale la care literatura ateă trebuie să răspundă. Realitatea rusă a arătat prin exemplu cum mor credincioșii. Ea a răspuns și la a doua întrebare. Realitatea rusă, pentru prima dată de la existența culturii creștine, a arătat o ființă umană, complet eliberată de toate legăturile sentimentelor și de toate credințele: după imaginea unui fără adăpost, ea a creat un adevărat „supraom”. Dar nici unul, nici celălalt pol al sufletului uman — nici martirii creștinismului, nici „liberi ca vântul deșertului”, cei fără adăpost nu s-au reflectat în niciun fel în ficțiunea sovietică. Kozakov menționează în „The Tradesman Adameyk” despre copiii care iau cumpărături de la trecători, dar o menționează ca descriere a unei străzi de seară. Ei scriu despre cei fără adăpost ca despre un dezastru social, fără a atinge esența metafizică a fenomenului. Ficțiunea tace despre ele. Ea nu are acel gând decisiv care să-i permită să descrie cu adevărat această creatură uimitoare a revoluției: fără adăpost. Ea nu poate trage din aceste două fenomene — moartea credincioșilor și modul de viață al celor fără adăpost — acele concluzii pe care talentul sincer al unui scriitor le-ar găsi involuntar în ele. Prin urmare, ea tace despre ambii poli ai realității sovietice. Dar tăcerea vorbește uneori.
Kataev caută răspunsuri la aceste întrebări de bază: cum să trăiești fără credință? ce este moartea pentru necredincios? „Focul” lui șochează cu aproape Tolstoi sinceritate și neînfricat de concluzii. Pe câteva pagini este expus procesul etern al omului cu Dumnezeu. La fel ca eroii lui Dostoievski, Kataev este gata să se lepede de Dumnezeu, fără a-i ierta suferința morții. El se leapădă de Dumnezeu, dar însuși

test împotriva Lui, eroul lui Kataev, așa cum spune, îl recunoaște ca existent. El se leapădă de El, dar cerul fără Dumnezeu înconjoară pământul cu întuneric negru, iar Moartea refuză să rezolve lumea fără Dumnezeu.
Tema povestirii este simplă. „Soția comunistului Yerokhin, Katya, a ars”. Comunistul Erokhin „deținea mintea ascuțită și negativă a unui ateu înnăscut”. Educația sa — „a absolvit cu brio la vremea lui academia teologică” — convingerile sale sincere l-au făcut o figură marcantă în propaganda antireligioasă. Erokhin era pe deplin înarmat pentru o luptă teoretică într-o dispută: „a fost greu să-l pună în impas. El a răspuns textului cu un text, a pus un citat pe lângă un citat „și a răspuns la fiecare obiecție cu o remarcă, ascuțită și scurtă, ca o lovitură.” În interior, el era protejat de disperarea atee prin faptul că dragostea trăia în casa lui, irațională și altruistă.

Putea să culeagă cu calm argumente împotriva existenței principiului spiritual în lume, în timp ce mâna lui era urmată de privirea iubitoare a soției sale, care era o infirmare vie a nihilismului: să rămână aceeași femeie drăguță îndrăgostită, trăind prin iubire. si pentru dragoste. Nu i-a fost teamă să creeze cu scrisul său o lume goală și rece a accidentelor, deoarece era încălzit de prezența unei persoane dintr-o altă lume, spirituală: „Adormită și caldă, punându-și mâna cu un călnic sub obrazul ei purpuriu, Katya zăcea întinsă. cu ochii întredeschiși și se uită printre genele ei la spatele lui aplecat, pe mâna lui în mișcare, așteptând cu răbdare să termine și să se culce. În același timp, „crescută fermecător”, într-o familie bine născută, ea a adus în viața lui acel confort cel puțin extern al aptitudinilor religioase pe care Cehov l-a iubit atât de mult. Este curios de observat că majoritatea tinerilor scriitori, pentru a înfățișa o soție care oferă un sprijin moral real soțului ei, nu iau membri ai Komsomolului și nu „femei curajoase înscrise în partid”, ci fete Turgheniev „educate fermecător”. Dragostea lui Katya l-ar putea înlocui pe Erokhin pentru toate valorile spirituale pe care le-a respins. Dar Katya a dispărut brusc. Același accident fără sens, pe care el l-a proclamat singura lege a lumii, a luat-o pe Katya de la el. „Acum nu mai era în viață”. Erokhin, care a găsit un răspuns la fiecare obiecție teoretică, s-a dovedit a fi neputincios în fața adevăratei întrebări a vieții și a morții: ce este o persoană dacă lumea este doar un lanț de accidente fără sens?

Conform teoriei susținute de Erokhin, o persoană este

doar adeziunea atomilor materiale. Moartea îi desparte. Nu mai rămâne nimic din bărbat. Nu există suflet „nu-l poți găsi cu un bisturiu” - și, în consecință, Moartea ia totul, întreaga persoană. „Iată”, a spus el, „iată tot ce a mai rămas din ea. Uite. Desfăcu hârtia. Erau câteva agrafe de păr, o panglică maro, un caiet marocco cu margini aurii și o mică fișă fotografică lucioasă de genul celor care erau în vogă înainte de revoluție. — Asta a mai rămas din ea, spuse el cu greu. Teoretic, în disputele anterioare, totul a ieșit simplu și s-au găsit rapid „remarci exacte”. Dar acum, după ce Katya dispăruse, putea să fie de acord că toată creatura ei dulce, familiară și complexă nu era decât o mână de cenușă. „Erokhin și-a pus pachetul în palmă, de parcă și-ar fi cântărit greutatea prea neînsemnată”. Poate o ființă umană complexă să aibă o „greutate nesemnificativă” așa cum o atribuie teoria materialistă? Mecanic, Erokhin merge la biserică. Dar preotul și-a folosit nenorocirea pentru a predica: „Un stâlp de foc a căzut din cer și a prefăcut casa și concubina ateului în cenuşă”. Erokhin simte o durere ascuțită - nu indignare, ci durere, de parcă „miracolul” despre care vorbește preotul s-a întâmplat cu adevărat, iar soția lui a murit din vina lui. Într-un moment teribil de durere, aleargă nu la atei, nici la o celulă de propagandă antireligioasă. Singura persoană care poate elibera fluxul de lacrimi închise în el, singura persoană cu care poate vorbi despre ceea ce simte, este dușmanul său - preotul. Instinctiv, fără să-și dea seama ce face, acest comunist necredincios aleargă, ca toți enoriașii, la preot. Îi dezvăluie totul. El îi spune acestui dușman al său jurat, bărbatul pe care voia să-l distrugă, părintele Grigori Smirnov, viața lui cu soția sa. Lui, singurul din lume, îi descrie cele cinci zile de agonie ale soției sale, cea mai profundă suferință a lui și, rupându-și cămașa, îi arată pieptul, zgâriat de disperare. Nu poporului său asemănător, ci preotului unei religii

ostile lui, el acordă această încredere maximă, care îi permite să vorbească cu el, ca și cu al doilea sine. Dialogul dintre preot și ateu – credință și necredință – pare într-adevăr să se desfășoare în sufletul uman, în timpul unei lupte interioare. Toate trucurile metafizice sunt aruncate și totul se reduce la întrebarea principală: cum să reconciliezi Dumnezeu și Moartea. Existența lui Dumnezeu este implicată de ambii adversari. Ateul îl dă în judecată pe Dumnezeu, Dumnezeul cel viu, pentru suferințele sale, recunoscându-L astfel: „Iată ce a mai rămas din ea – aici...

și spui că acesta este zeul tău... dumnezeu"? „El cere un răspuns pentru această nedreptate, de parcă preotul ar fi vinovat: „Acum a dispărut. A murit, înțelegi asta? Este gata să ierte totul, chiar și predica despre „pedeapsa ateului”, dacă numai preotul, în numele lui Dumnezeu, ar schimba absurdul monstruos al morții. „M-ai văzut tocmai acum... să nu vorbim despre asta, nu sunt în spatele asta. Eu însumi uneori... Dar cum ai putut să o insulti așa? Stai... Nu trebuie să spui nimic. Înțeleg totul... „și își începe mărturisirea: „Azi dimineață am dus-o la cimitir „... Își conduce procesul cu Dumnezeu, pe care acum îl recunoaște vinovat de rău și moarte, și îl acuză: cel moartea unui nevinovat... „Pentru ce? De ce? „Nu mai vrea „remarci ascuțite” care să dovedească accidentul vieții și morții – cere un răspuns hotărât de la preot, de parcă Katya ar fi fost cu adevărat arsă de mânia lui Dumnezeu: negarea lui sună acum disperare: - „Nu aș plăti nici un ban pentru un astfel de zeu Dal - strigă el cu o voce asurzitoare -
- N-aș da un ban! Bani, înțelegi. Aceasta nu mai este o negare, aceasta este o rebeliune disperată, fără speranță. Ce mormăi fără sens pare în lumina acestui nou sentiment al proximității pedepsitoare a fostelor cuvinte mândre ale lui Beg Erokhin: „Foc... Trecerea materiei de la o stare la alta.. Explozie: Înapoi tehnic.. Relicvă... Să comutăm. la electricitate... Să luptăm... Stai puțin... Să cucerim natura... Să cucerim moartea... Atunci nu vor mai rămâne nici oase de la zeul tău negru... Da, oase". Cuvinte jalnice din manuale - îi pot servi lui Erokhin ca răspuns la întrebarea lui. "Pentru ce? De ce"? „Zeul Negru” este văzut de el ca conducătorul lumii, deținând o armă teribilă - moartea. Este necesar să smulgem această armă și numai atunci puterea lui Dumnezeu poate fi tăgăduită. Căutarea biruinței asupra naturii, atingerea nemuririi nu este calea materialismului, căci, conform legii fizice, moartea este invincibilă. Numai în afara materiei poate exista nemurire – tot ceea ce material este supus morții și decăderii. Acest vis, această viziune bruscă a „zeului negru” – deși îngrozitor, dar viu și nemuritor – eliberează sufletul lui Erokhin și îi dă drumul lacrimilor. Prezența unui preot care este atât de puternic și simplu în credința sa lângă un ateu neliniștit - o mărturisire în fața lui și o senzație teribilă instantanee a unui Dumnezeu invincibil
- toate acestea potolesc durerea acută a lui Erokhin. Acum vrea să se întoarcă din nou la lupta lui. Dar acum visul știe unde duce calea negației. "Superior! Superior! Poate acolo mai departe vom întâlni îngeri și Dumnezeu? Dar nu. Ei nici măcar nu sunt acolo, rece ca gheață și întuneric nepătruns al celor fără aer

spațiul ne înconjoară. Iar uriașul, rece, purpuriu, fără raze și lumină, discul exorbitant al soarelui, parcă, coboară rapid asupra noastră din acest spațiu teribil și înghețat al nopții eterne. Unde

sunt îngerii? Unde este Dumnezeu? Nici ei nu sunt aici. Rece. Gheaţă. Tăcere. Foc. Moarte..."

Cu aceste cuvinte Kataev își încheie povestea minunată. Moartea este cheia necredinței. O lume fără Dumnezeu este „Rece. Gheaţă. Tăcere. Moarte". Numai prezența lui Dumnezeu poate alunga moartea din lume – calca Moartea pe Moarte – și poate aprinde cu focul viu al vieții „frigul, purpuriu, fără raze și lumină, discul exorbitant al soarelui”. În fața morții, un ateu este neputincios, doar un credincios de pe pământ se poate bucura de cer și de soare.

Povestea lui Kataev este o expunere a ateismului. Ea transmite în cea mai simplă și mai concretă formă tragedia de bază a necredinței și, cu o claritate logică, înfățișează lumea creată de teoria pozitivismului - lumea frigului și a morții. Kataev nu predică religia, dar el, ca într-o pildă, ne înfățișează soarta spirituală a unui ateu. Această pildă este scrisă în așa fel încât să poată servi drept argument convingător pentru propaganda religioasă. Cine poate fi ispitit de această necredință? Cine nu poate să se teamă de golul teribil al lumii lui Erokhin?

Kataev formulează cu cea mai mare completitudine latura negativă a neîncrederii, însumând în nuvela sa tot ceea ce este împrăștiat în literatura tânără atee. Pe. poate fără să vrea, ea servește astfel luptei împotriva ateismului, care este dusă de Biserica Rusă.

Leonov merge mai departe.Talentul lui este vesel și vital. El crede în viitorul Rusiei. Nu este înclinat spre disperare. Spectacolul abisului negru al ateismului, negarea oricărei vieți, care constituie conținutul majorității lucrărilor sovietice, nu-l mulțumește. El vrea bucurie vie, creatoare și o găsește în creștinism. Leonov este singurul scriitor optimist din Rusia sovietică. El singur crede în natura ușoară a omului și în capacitatea sa de a se purifica după toate crimele pe care le-a comis.

Dar această lumină în lumea lui Leonov poartă cu ea creștinismul. Contrar tuturor interdicțiilor, Leonov în lucrarea sa îl slăvește pe Hristos și vede în El mântuirea viitoare a Rusiei.

În primul roman, Bursucii, ateismul revoluționar este descris sub forma unui Dudin rău, mizerabil și scuipat de sânge. Leonov a pus toată tăcerea și tandrețea în imaginea umilului creștin Katushin, care strălucește cu dragoste și blândețe prin sângele și oroarea evenimentelor descrise.

Katushin este doar un scurt moment din viața eroului din „Barsukov”. Tema principală a romanului este revolta și moartea țăranilor rebeli în lupta împotriva bolșevicilor.

Katushin reînvie ca Pchhov în romanul „Hoțul” și devine figura centrală. Printre eroii romanului neliniştiţi, care îşi caută în zadar drumul, distrugându-se reciproc, singurul Pchhov străluceşte ca un far cu o lumină chiar nestingherită. Toți cei „lucrători și împovărați” vin la el într-un moment de durere acută și el găsește cuvinte de mântuire pentru ei. „Mintea lui, ca și mâinile, era înzestrat cu o capacitate de neînțeles de a atinge totul”. Pchhov, glorificat de „marele maestru” din suburbiile lui Blagush, a fost un mister, iar oamenii „nu au ajuns la sensul vieții mute și de neînțeles din Pchhov”, deși au simțit că există o putere salvatoare ascunsă în el: „ Și apoi s-a dovedit că nu exista Pchhov, Blagusha ar fi murit. Și fără Blagusha, ce fel de Moscova este acolo! Fără forța de muncă pândită în Pchhov, Moscova ar pieri, Rusia ar pieri.

Protagonistul romanului, Mitka Vekshin, în care Leonov întruchipează viitorul Rusiei, îl iubește doar pe Pchhov: „Zâmbetul lui Mitka s-a repetat: — Nu fi supărat, bătrâne, — Eu sunt al tău, al tău este puternic”. Cu toate leagănele spirituale ale lui Mitka, mai întâi un erou al Armatei Roșii, apoi liderul unei bande de hoți, apropierea lui de Pchhov rămâne neschimbată. Tema romanului este lupta spirituală a lui Mitka, viața de hoț, căderea, disperarea și renașterea lui. Când Mitka apare în sfârșit ca o persoană nouă după boală și moarte spirituală aproape completă, ca Ivan Tsarevich dintr-un cazan de foc, singurul pe care îl poartă în inima lui din viața anterioară este Pchhov. Și numai lui îi promite întoarcerea din păduri îndepărtate, unde merge să caute un adevăr nou.

Mitka, cu ochi grăbiți, căuta ceva stabil, lângă care să poată aștepta soarta. El și-a transferat „toată cea mai mare parte a tandreței” de la fata iubită la tovarășii săi, la sora lui, la sat - dar totul a scăpat, a dispărut, s-a schimbat și doar Pchhov s-a dovedit a fi stabil, care l-a întrebat: „Voi te întreb dacă poți construi un pod care să țină peste abis o greutate trecătoare? Cihov cunoaște secretul acestei „punte” între om și lume, dar nu vrea mesajul lui Mitka: „Altul va șchioa pe om”. Mitka, care dintr-un motiv oarecare nu a vrut să „păzească de abis”, trebuie să găsească el însuși calea mântuirii din abis, iar Pchhov își urmează lupta cu dragoste, știind că i s-a dat o mare putere.

Pchkhov nu este singurul care controlează soarta lui Mitka. Toate pământești

ispite, toate marile pasiuni îl ispitesc pe „inima de fier” rusă. În adolescență, Mitka se străduiește pentru dragostea lui Masha Dolomanova; „Curcubeul stătea în pajiște destul de aproape, se putea să alerge până la el și să-l îmbrățișeze”. Dar curcubeul a dispărut, - atingând Manya, sa transformat într-un prieten nerușinat al liderului bandei de hoți, Agya. Agei este cel mai conștient exponent al gândirii distructive. El întruchipează începutul, opusul lui Pihov. Agei a experimentat toate crimele și, la gândul la morți, „nu îi este milă de morți, ci doar dezgustat”. Dar chiar și „cei vii sunt dezgustați acum.” Suferința lui Ageya este aceeași cu cea a tuturor eroilor atei ai literaturii sovietice: „Foarte goală”. Este aceeași prostie Erokhin despre „lumea goală înghețată”. Agei îi spune „scriitorului” chinurile sale, în speranța că va găsi de la el un răspuns la îndoielile sale: „Răspunde-mi, om de știință”, După ce a eliberat lumea de Dumnezeu și moralitate, Agei s-a trezit în gol:

„Aici locuiești, totul este pliat pentru tine: chiar aerul îți este mai dulce decât mierea. Și am găsit partea de dedesubt a tuturor. Aerul este „mai dulce decât mierea” în lumea spirituală vie, dar ce se întâmplă dacă esența lui spirituală este scoasă din lume? Lumea va deveni goală și lumină: „Ușurința este otravă. Cine este otrăvit de acea otravă nu ar trebui să trăiască bolnav, „Agey, visând la moarte, lâncește în această „lume ușoară”, „foarte goală. Dacă lumea este „ușoară”, dacă de fapt nu există nimic dincolo de dorințele umane, atunci toată lumea trebuie să se extermine reciproc. „Deci va merge într-un singur dosar până la capăt.” Pământul trebuie să se depopuleze, Moartea trebuie să domnească pe el. Dar chiar și pentru aceasta, pentru pedepsirea oamenilor, Agya visează la Dumnezeu: „Cine, dacă El nu este acolo, nu?” Deci într-un mod diferit Leonov ajunge la aceeași concluzie ca și Kataev, că toți scriitorii tineri: Pământul fără Dumnezeu este sălașul Morții.

Dar Leonov nu se oprește aici. Agei moare. Mitka, cu sufletul aproape mort, se repezi printre fantomele iubirii, prieteniei, rudeniei. Orice ar fi apucat, totul a dispărut ca fumul. Masha a devenit „Manka-Vyuga”. Cazul revoluționar s-a dovedit a fi un masacru, tovarășii hoților se dovedesc a fi trădători care trebuie uciși, sora-acrobată, asupra căreia „transferă toată tandrețea” este zdrobită. până la moarte la circ. Totul în jur este moarte. „Creativitatea revoluționară” s-a transformat într-un comunist Cikilev, care vrea să „folosească tot felul de prindere pentru un singur model. Așa că oamenii s-au născut cu aceeași înălțime, lungime, greutate și așa mai departe! S-a urcat puțin, s-a scuturat, apoi și-a tăiat aripile și le-a tăiat. Visul materialist al lui Erokhin de a „înfrânge natura” și de a-i smulge lui Dumnezeu arma - Moartea - aici, cu Chiki-lev-ul lui Leonov, își găsește concluzia logică; Moartea nu este teribilă dacă nu există viață. Și nu ar exista durere, ci totul într-o singură melodie. incet-

Eram mic - nu este păcat, am murit - în uitarea lui. Din acest comunism urban triumfător, Mitka fuge la țară, dar nici acolo nu își mai găsește viața. Fratele îl întreabă: „Poate cineva să-și sacrifice sufletul de dragul unei stridii”? Este prezent la nunta din sat: „Dacă acest dansator nu dansa, s-ar urca în lațul lui: i-au ars casa cu soția și vitele.” Și aici, Mitka vede doar puterea Morții: „Se pare că acest sânge vărsat putrezește în pământ și se evaporă. Și pentru mult timp, până la adiere, vom respira aer nebunesc. Militarii au exagerat”. Nu există „adiere” vie în sat. Aici, ca și în orașul Chikilev: „Totul în lume, frate, este o invenție umană. Dacă nu ar exista, și n-ar fi nimic în natură. A inventat și a existat. În tren, când Mitka fuge din teribilul sat „renovat”, el este escortat de fantoma unei bătrâne, mama tuturor celor pe care i-a ucis: ea tot vrea să se uite în ochii lui pentru a vedea sufletele morților. . Mitka nu are de unde să scape. Totul a fost încercat și totul s-a dovedit a fi în puterea Morții, totul s-a transformat în fum. Dar în această lume moartă există coliba lui Pchhov. El are secretul vieții. El știe: nu există accidente în lume: „Vedeți, nici un copac nu crește fără sens”. „Arborele de amarant. - Mândru, din mândria diabolică și nu înflorește niciodată. Dar, după ce a abandonat mândria, se poate găsi înflorire și Pchhov crede în puterea pocăinței și a mântuirii: „agrot-bird-eye. Crește înflorit, lung și roz. Din el au fost construite cruci pentru tâlhari. Un arțar puternic poate străpunge chiar miezul moale cu o așchie.” Și Mitka este ca el. Murind pe cruce, Mitka vine să caute mântuirea de la Pchhov. Își amintește testamentul lui Pchhov: „O persoană trebuie să părăsească totul”. Și fuge din lume în îndepărtata Rusia a stepelor și pădurilor. Își amintește pilda lui Pchhov: „Când s-a întâmplat ASTA lui Adam și Evei, i-au alungat din grădină. Atunci s-a apropiat de ei cel mai seducător. Nu plânge, spun oamenii. Mai este un drum spre acea grădină. Ridică-te, te duc eu acolo. - Și a poruncit. De atunci, totul a condus. La început s-au târât pe jos, apoi i-au pus pe roți. Dar niciunul din avioane nu se rostogolește, conduce, bici. Este lungă, o potecă giratorie și toate porțile prețuite sunt invizibile. Pchkhov crede că „oamenii se vor răzvrăti: destul, vor spune ei, construim singuri colivia”. Atunci visul materialist al unui „paradis pământesc” va ajunge la sfârșit. Dar Mitka era gata să argumenteze: „Și vom reuși, proprietarii înșiși. Trebuie să mergi înainte și sus.” Dar Pchhov își amintește: „Când îngerul negru a căzut la începutul zilelor, a zburat și el înainte și în sus... cu capul în jos.” Lupta pentru progres

materialist fără un scop spiritual este o cădere: „nu te vei opri dacă vrei. la." Când

tot ceea ce i s-a părut a dus la un paradis pământesc transformat în praf și chin, Mitka înțelege adevărul cuvintelor lui Pchhov și merge la el să caute mântuirea. Veniți la mine, voi toți cei trudiți și împovărați: „M-ați chemat când mă simțeam rău. Iată-mă.” Acum, că a venit „greu”, când a trecut prin toată calea încercărilor, Pchkhov îi poate dezvălui secretul: „Cu ce tratezi, Pchhov? „Și cu asta, a și vindecat” (Aici, în ediția sovietică, El este tipărit cu majusculă). Așa că „cărțile maestrului lui Blagushin au fost dezvăluite în sfârșit”. Mitka a recunoscut sursa puterii sale spirituale, „stabilitatea” lui în mijlocul unei lumi clătinitoare. „Tu singur ai rămas diferit de ceilalți și nimeni nici măcar nu poate merge pe urmele tale.” Dar Mitka încă nu îi dă lui Cihov libertatea, deși Cehov îl întreabă: „Liber... pentru ce”?. „Bătălia a fost purtată în adâncuri și doar modelele de cuvinte s-au jucat la suprafață”. Pchhov vede pericolul: „Dragul meu, e o crăpătură în aburi, iar vaporul se scufundă”. Moartea caută deja sufletul lui Mitka: mori, Mitka”, dar Pchhov o alungă: „Îți iubesc sufletul, tandru ca o fată, îl iubesc...” „Tânjește și continuă să greșească”. Pchhov nu vrea să renunțe la greșeala ei și la moarte, el oferă mântuirea - „Împărtășire, Mitka”, spuse Pchhov, încet, dar parcă l-ar fi înjunghiat pe Mitka cu un cuțit. Termenul limită pentru contestația lui Mitka nu a sosit încă. — Mulţumesc, Pchhov. „N-o să o fac după tine, nu vreau.” Aplecându-se impulsiv spre bătrân, el l-a sărutat pe obrazul lui moale și înțepător. De acum înainte, gândul lui Pchhov îl va ține pe Mitka pe noul său drum: „Nu știu să mă rog, dar mă voi gândi mereu la tine... uciderea de bună voie pe Dimitri”. Pchhov „evident și-a pierdut puterea, dând tot ce avea”. Dar Mitka a căpătat forțe noi, „parcă ar fi fost aruncat dintr-o praștie”. Și Pihov poate aștepta cu calm vestea învierii sale: Mitka a plecat, iar Pchhov „stătea tot timpul, uitându-se în întunericul înstelat și ghicind în el soarele care se ivește”. În jurul lui Pchhov nu este „întunericul negru” al lumii Kataev, ci „întunericul înstelat” al cerului viu dinainte de zori. Pchhov știe acum, după o conversație hotărâtă cu Mitka, că întunericul a fost cucerit: „Nu-mi iau rămas bun. Mă întorc... Peste cinci ani, dar mă întorc”, spune Mitka, informându-l singur de fuga lui de la oameni. Iar soarele, pe care Pchhov l-a văzut în „întunericul înstelat” al sufletului lui Mitka, a răsărit pentru Mitka în îndepărtatul pământ rusesc, când „a intrat în pădure, înțelegând aceasta, a doua sa patrie într-un mod diferit” - a doua, pentru că prima a fost pierdută de el în timpul „dansului sacrileg”. Cum va fi această nouă Rusie, dobândită printr-o renaștere religioasă - aceasta „rămâne dincolo de limitele narațiunii”. Leonov realist. El a putut indica doar ceea ce a văzut în „întunericul înstelat”

kѣ" din Rusia modernă, dar nu putea și nu voia să prevadă care ar fi formele reale ale renașterii ei spirituale.

Romanul izbitor al lui Leonov indică nu numai otrava, „ușurința” lui Agge, ci și antidotul, stabilitatea lui Pchhov, gardianul vieții. El singur crede cu fermitate în învierea Rusiei, iar acest lucru îl ajută să creeze un roman religios care continuă tradiția lui Dostoievski. Arta sa realistă a descrierii ne dă încredere că ceea ce a arătat el

există cu adevărat, că Pchhovii sunt vii în Rusia și că rusul Mitka, în ciuda tuturor interdicțiilor, se străduiește pentru ei și caută mântuirea și viața din adevărul pe care îl dețin, știind. că există doar „Rece, Gheață, Tăcere, Moarte”, doar o piesă groaznică de „Chikilevskyism”, nihilism oficial, care se dezvăluie cu atâta plinătate, cu atâta forță în scrierile scriitorilor sovietici. Numai calea lui Mitka, indicată de credința pe care Pchhova a păstrat-o, duce din lumea neînsuflețită spre locul în care „soarele a răsărit peste lume”.
Deci, în epoca celei mai puternice persecuții a gândirii religioase, cei mai buni scriitori tineri din Rusia simt și transmit adevărul vieții.
Y. Sazonova

Cartea de amintiri. G. N. Trubetskoy.
Cel mai nobil reprezentant al vechii Rusii a murit. Carte. G. N. Trubetskoy aparținea unui tip de conservatori liberali extrem de cultivați, rari printre noi. Dacă conservatorismul rus ar fi același cu cel al lui Prince. G. N. Trubetskoy, atunci, probabil, Rusia ar fi evitat multe catastrofe. Dușman al extremelor, deținând darul moderației, a rezistat rupturii timpului. Oponent ireconciliabil al revoluției - nu a fost niciodată un susținător al reacției negre. În primul rând, a iubit Biserica Ortodoxă și Rusia și a vrut să slujească aceste valori eterne. Dar valoarea religioasă pentru el a stat întotdeauna deasupra valorii politice, care nu se regăsește atât de des în atmosfera emoțională a emigrării. Diplomat în trecut, apoi participant activ la mișcarea albă, în ultimii ani s-a ocupat în principal cu activitățile bisericești. Membru al consiliului bisericesc, o persoană foarte influentă în cercurile bisericești, a fost un susținător înfocat al Patriarhului Tihon, despre care a scris pe paginile Căii și a încercat mereu să mențină unitatea bisericii. Dorința de pace și unitate bisericească, teama de luptă în biserică i-au îngreunat poziția în momentul conflictelor bisericești. Indiferent cum ne raportăm la opiniile lui Prince. GN Trubetskoy, trebuie să recunoaștem că au fost întotdeauna foarte sinceri, întotdeauna hotărâți de strădania lui pentru adevăr, dragostea lui pentru Biserică și Rusia. Îl cunosc pe Prince de multă vreme. G. N., peste douăzeci de ani. L-am cunoscut pe fratele lui, regretatul filozof Kn. E. N. Trubetskoy. Familia Trubetskoy este una dintre cele mai cultivate familii rusești. Rareori se întâmplă ca în aceeași familie doi frați să fi fost filosofi remarcabili, așa cum vedem în fața lui Kn.S. şi E. Trubetskikh. În primii ani după expulzarea mea din Rusia, am fost în contact destul de strâns cu Prince. G. N. Trubetskoy, în ciuda diferenței de opinii. Dar în ultimii ani, după despărțirea Karlovtsy, ne-am divergent ideologic și ne-am întâlnit rar, ceea ce nu a intervenit

să păstrez respectul profund pentru Prince. G. N. Trubetskoy. Noblețe de caracter G. N. s-a exprimat prin faptul că era gata să admită că a greșit parțial. Astfel, în timpul uneia dintre ultimele noastre întâlniri, m-a frapat de faptul că și-a dat seama că a greșit în chestiunea relației dintre Biserica în emigrare și Biserica din Rusia. Studiul său despre propaganda antireligioasă din Rusia, literatura fără Dumnezeu și mișcarea religioasă provocată de aceste fenomene l-au condus la această conștiință. Cu multă simpatie a tratat mișcarea de

tineret creștin și a luat parte la ea ca prieten al consilierului. Cartea .G. N. era foarte bolnav de schisma lumii creștine și era foarte interesat de mișcarea spre apropierea bisericilor și a credințelor, a luat parte cu entuziasm la întâlnirile interconfesionale ale catolicilor și protestanților ruși și francezi, organizate la inițiativa ortodoxă rusă. . Cu câteva zile înainte de moartea sa subită, a participat la o întâlnire interconfesională la care a citit Raportul pr. S. Bulgakov despre Biserica Ortodoxă și a participat la dezbatere. A avut întotdeauna un mare interes și simpatie pentru catolicism și o dorință de apropiere, dar cu păstrarea fermității și puterii Ortodoxiei. Prințul G. N. a fost un om cu o puternică viață ortodoxă. A păstrat-o în condiţiile emigrării. În moșia sa din Clamart a fost înființată o Biserică Ortodoxă, pe care noi, locuitorii din Clamart, o vizităm mereu. Un astfel de interes ortodox de zi cu zi pentru apropierea bisericilor avea un indicator al sensibilității religioase și al lipsei de izolare. Kg. G. N. a combinat credința puternică și tradiționalismul cu o absență completă a fanatismului, cu o mai mare toleranță. Aceasta este o combinație foarte rară de proprietăți, mai ales în atmosfera în care trebuie să trăim. Influența sa asupra mediului a fost înnobilantă și moderatoare. Cartea de tradiționalism. G. N. era foarte cult, moderat, tolerant, iubitor de libertate în felul său. Avem foarte puțini astfel de oameni, iar pierderea unor astfel de oameni este foarte dureroasă și sensibilă. Chiar și când Prințul G. N. a greșit și nedrept, nu era voință rea în el, nu era pasiune rea, nu era ură. Era un om rănit de moarte de revoluție, dar în inima lui nu exista răutate și răzbunare care chinuie atât de mulți. În viață, a fost lovit de acea extraordinară democrație simplă și cotidiană, care sunt caracteristice doar adevăratei aristocrații. Simplitatea și modestia erau virtuțile lui. Farmecul personalității sale era legat de ei. Este posibil ca cea mai înaltă pătură a nobilimii ruse, învinsă în cele din urmă de revoluție, să nu mai dea naștere unui asemenea tip nobil. O clasă lovită de revoluție și dat deoparte

istoria este ușor amărăcită. După astfel de catastrofe, o generație de copii poate pierde nobilimea deja înaltă a rasei și culturii părinților lor. Dar amintirea unui asemenea tip nobil, elaborată printr-un lung proces cultural, trebuie păstrată întotdeauna. Memoria în sine este întotdeauna un semn al nobleței, dar uitarea este un semn al ignobilității. Cel mai mult, am fost impresionat de personalitatea lui Prince. G. N. Trubetskoy, extraordinara sa integritate în cea mai scindată și sfâșiată epocă, natura organică a tipului său. Atât de întreagă, în cel mai bun sens copilăresc, era credința lui. Este ușor pentru astfel de oameni să moară. Și nu este ușor să le pierzi în fața supraviețuitorilor în cea mai dureroasă epocă a istoriei Rusiei.

Nikolai Berdiaev.

cărți noi

Cartea celor șapte peceți

(Cea mai recentă literatură despre Apocalipsă).

Se pare că nici o carte din Noul Testament nu a atras atât de mult atenția cercetătorilor în ultimul deceniu precum Apocalipsa. În afară de monografii speciale și, pe de altă parte, interpretări care nu au semnificație științifică independentă, cum ar fi, de exemplu, cărțile

lui Loisy *) și Soy-choud **), volume dedicate Apocalipsei în Etudes Bibliques , în International Criticai Commentary, în comentariul lui Zahn și în Handbuch'L al lui Lietzmann. Iar faptul că toate aceste lucrări au apărut tocmai pe vremea noastră nu este întâmplător.
Publicând marele său comentariu după douăzeci și cinci de ani de cercetări pregătitoare, Charles a notat în prefață că a apărut „după distrugerea celei mai mari conspirații de putere împotriva legii care a avut loc vreodată în istoria lumii și, la în acelaşi timp, după cea mai mare împlinire a profeţiei Apocalipsei » (TI, p. XV). Apocalipsa pentru Charles „o carte pentru ziua de azi”. Ne întâlnim aceleași gânduri și în Allo ***). Adevărat, pentru interpreții occidentali, cu excepția unei remarci superficiale și poate accidentale a lui Zahn, ****), conținutul „apocaliptic” al erei noastre se limitează la tragedia mondială a Marelui Război...
Cele patru lucrări de mai sus vor face obiectul acestei recenzii. Acest -
ALLO., E. V. St. Jean. L'Apocalipsa. (Etudes Biliques). Paris, Gabalda 1921 gr. 8, p. 6 b. n. - CCLXVIII + 376.
*) Loisy, A. L-Apocalypse de Jean. 1923.
**) Couchoud, PL L-Acocalypse. Traduction du poeme avec une introduction. Paris. Bossard 1922.
♦) Mier. de exemplu, excursus XXX, pp. 209 și urm.
♦**) Mier. vol. II, p. 353. Ferindu-se să ghicească ce fel de oraș de pe pământ va fi Babilonul apocaliptic, Zahn adaugă: Es kann diesebensogùt Paris oder Moskau oder Constan-tinopel sein, als die Stadt, die sich selbst urbs aeterna genannt hat.
7
97
Biblioteca „Runivers”
CHARLES, RH Un comentariu critic și exegetic asupra Revélației Sf. Ioan, cu introducere, note și versiuni, de asemenea textul grecesc și traducerea în engleză (The International Criticai Cimmentary), Edinburgh 1920, 8, voi, стр. CXCII + 373 vol. II, str. VIII+498.
ZAHN, Teodor. Apocalipsa lui Ioan (Comentariu la Noul Testament, publicat de Th. Zahn, Volumul XVIII Leipzig-Erlangen, 8. Ediția de la prima la a treia. Prima Halite 192, Car. 1-5 cu introducere detaliată стр. 4. б. н. + 346. Second Halite 1926, Car 6-22, Strada 2 bts + 347 — 633.
LOHMEYER, Ernst, Prof., la Breslau. Apocalipsa lui Ioan (Manualul Noului Testament, editat de Hans Lietzmann. 16). Tubinga (Mohr). 1926, gr. 8, str. 4 b. н. + 203.*)
Cartea profetică a Noului Testament a prezentat întotdeauna dificultăți excepționale pentru exeget. Acest lucru este dovedit de istoria interpretării prin încercări succesive de a găsi cheia revelației întipărite în ea în planul interpretării eshatologice, în atracția metodei alegorice, în iluminarea istorică a imaginilor apocaliptice. Istoria canonului Noului Testament mărturisește acele îndoieli pe care Ap. în conştiinţa bisericească a Orientului. Și dacă aceste îndoieli s-au domolit treptat, nu mai puțin, Apk. iar în canonul bisericii a rămas o carte cu șapte peceți, nu a fost admisă în uz liturgic împreună cu alte scrieri apostolice și nu a primit o interpretare general obligatorie.
În problema Apk. se pot distinge mai multe laturi. Prima întrebare cu care se confruntă exegetul se referă la înțelegerea Apk. în general: este necesar să-l înțelegem concret escatologic, sau „spiritual”? Dacă o înțelegere pur alegorică, „spirituală” pare acum a fi o supraviețuire

teologică, atunci se pune problema limitelor înțelegerii eshatologice. Este posibil să se limiteze conținutul eshatologic real al Ark. capitolele IV-XXP, trimitând „mesajele” la cele șapte biserici (capitolele II-III) la îngrijirea pastorală directă a Văzătorul bisericilor hrănite de el, astfel cauzate de istorice.

*) Cărțile lui Zahn și Lohmcyer, care nu se află nici în biblioteca Institutului Teologic Ortodox din Paris, nici în Bibliothèque Nationale, mi-au fost bine puse la dispoziție de Dr. Fritz Lieb, căruia îi consider plăcuta mea datorie să aduc aici sincera mea recunoştinţă, atât pentru aceasta, cât şi pentru multe alte servicii ale sale.

nevoile momentului? Dacă numărul fiarei (XIII, 18) și numărul capetelor din capitolul XVII se bazează pe fapte istorice contemporane ale lui Ioan, în ce legătură sunt aceste imagini cu contextul eshatologic în care sunt date? Legat de această întrebare a limitelor interpretării eshatologice este problema planului Apk de importanță centrală. În construcția Apk. se observă rânduri repetate: șapte peceți (VI, 1 - VIII, 1), șapte trâmbițe (VIII, 2 - XI, 15), șapte boluri (XV - XVI), etc. Când comparăm șapte boluri cu șapte trâmbițe, acest paralelism intern iese în evidenţă deosebit de convexă. Deja în antichitate s-a răspândit teoria recapitulării, care constă în faptul că Văzătorul se presupune că revine de mai multe ori la prezicerea acelorași evenimente și le abordează doar din unghiuri diferite. Această înțelegere i se opune o alta, pe care o vede în Apk. dezvoltarea continuă a evenimentelor care se schimbă succesiv. Această din urmă înțelegere, cea mai firească, întâlnind imagini care încalcă succesiunea strictă a seriei cronologice, face uneori concesii teoriei recapitulării, permițând digresiuni „proleptice”, anticipând dezvăluirea ulterioară a imaginilor apocaliptice. Astfel, refacerea planului Apk. pune pentru întreaga carte sau pentru părțile ei individuale problema filozofică a timpului și, pe de altă parte, necesită un răspuns la o serie de întrebări particulare: cum să înțelegem, de exemplu, imaginea a doi martori din cap. XI, sau femeia îmbrăcată cu soare, în capitolul XII? Ce înseamnă cele două fiare din capitolul XIII sau marea curvă așezată pe fiară din capitolul XVII? Cum să înțelegem mileniul în capitolul XX? etc. Studiul științific a complicat și mai mult problema APC. Întrebările puse de știință se referă la originea și compoziția APC. Cine a fost autorul Apk? Care este raportul Apk. la alte scrieri ioanine și la Noul Testament în general? Unde a împrumutat scriitorul Apk. acele imagini pe care le dezvăluie în fața cititorului? Dacă evenimentele istorice stau la baza imaginilor apocaliptice, aceste evenimente pot fi reconstruite cu acuratețe? Pe de altă parte, o comparație a Apk-ului canonic. odată cu apocalipsele apocrife, a mutat problema în plan religios-istoric și a pus problema relației imaginilor apocaliptice și a credințelor exprimate în acestea cu lumea religioasă a Greciei și, cu atât mai mult, cu Orientul Antic, în primul rând toate, Babilon. Și, în sfârșit, ultima întrebare, de la începutul secolului al XX-lea, este deosebit de acută: în ce măsură putem vorbi despre unitatea APC? dacă Apk. din surse de origine diferită, interconectate artificial?

Cum se rezolva problema lui Ank in comentariile aduse la cunostinta noastra?

Să începem cu cartea Allo.

Începe cu o lungă introducere, împărțită în cincisprezece capitole. Ch. I este dedicat situației istorice în care a apărut APC. Ch. II conține o descriere generală a scriitorului Apk. şi teologia lui, şi cap. III - primii săi cititori. Ch. IV tratează volumul de „apocaliptic. oh form” și stabilește diferențele dintre Apocalipsa Apocrifă și Apk. canonice, apropiindu-se în duh, și nu în formă, de profeții Vechiului Testament. În cap. V se referă la „materialul simbolic al Apk. și originea ei”. Acest material se referă la tradiția apocaliptică, din care au tras și alți apocaliptici. Cea mai apropiată sursă este Vechiul Testament și ceea ce Allo numește „ensemble mythologique” (în mare parte de origine babiloniană). Allo încearcă să aducă această tradiție apocaliptică într-un fel de sistem. El marchează acele imagini ale Apk-ului nostru. (de exemplu, a doua fiară etc.), care nu au paralele în tradiția apocaliptică. De un interes deosebit sunt capitolele VI și VII ale introducerii. În cap. VI „Despre relația reciprocă a simbolurilor din APK”. Allo atrage atenția asupra folosirii unui simbol pentru a desemna concepte diferite (exemplu: interpretarea celor șapte capete de fiare în sensul celor șapte dealuri și șapte regi în același context: XVII, 9-10) și asupra folosirii lui simboluri diferite pentru a denota un concept (exemplu: Hristos apare sub forma Fiului Omului, sub forma Mielului și sub forma unui călăreț pe un cal alb). În această alternanță de simboluri, Allo vede una dintre dificultățile Apk., dar și una dintre trăsăturile caracteristice ale modului literar al autorului, pe care o remarcă și în Evanghelia a patra (de exemplu, în pilda stânei din cap. X).*). Capitolul VII este dedicat „construcției literare a Apk”. Allo explică încălcările aparente ale ritmului de către legile construcției literare derivate de el. Aceste legi sunt: 1) Ioide l'emboîtement, corespunzătoare legii concatenati © în poetică şi exprimată în numeroase anticipări ale conţinutului ulterior al cărţii. Allo marchează următoarele rânduri de repetări: XI, 7 și XIII; XIV, 10 și XV-XVI; XVI, 12-16 și XIX, 17-21; XIX, 7-9 și XXI-XXII și altele; 2) loi des ondulations (repetările, de exemplu, în capitolul XII sunt

*) Această ultimă remarcă despre stilul Evangheliei după Ioan, mărturisind marile puteri de observație ale lui Allo, o face în capitolul XIII, consacrat întrebării autorului Apk. (cf. p. CXCVII).

ca unde concentrice); 3) 1oi de perpétuité de l'antithese (exemplul său: opoziţia soţiei îmbrăcate în soare în capitolul XII, şi marea desfrânată în capitolul XVI ^ opoziţia Babilonului şi Ierusalimului etc.); 4) loi de périodicité dan la position de l'antithese (în virtutea acestei legi, imaginile antitetice sunt fie la sfârșitul viziunii pregătitoare înainte de începutul fiecărui septenar, ca, de exemplu, VI, 1 - VII înainte de septenar). de trâmbițe, și XIV, 6 - XV ,5 înaintea septenarului de strachini, sau în al șaselea moment al fiecărui septenar, de exemplu, IX, 13-21 și XI, 1-14, XVI, 14 și 15); 5) loi des deux phases, exprimată în dualitatea care este inerentă în APC. în înfățișarea orașului lui Dumnezeu, ca Biserică deopotrivă militantă și triumfătoare în același timp (exemplu: capitolele XII, XX și următoarea alternanță de praesens și futurum în capitolul VII etc.). Pe lângă aceste legi, Allo respectă în construcția APC. imagini care parcurg întreaga carte (de exemplu, imaginea cărții vieții, împărăția răului, ca parodii ale împărăției binelui, mențiunea culorii albe etc.). Principiul de șapte ori în construcția APK-ului. se combină cu împărțirea septenarului în grupuri de câte patru câte trei. În capitolul VIII este prezentat planul APC. pe baza planului Apk. a

stabilit principiile stabilite în capitolul VI I. Allo distinge în APC. prolog (I, 1-9) și trei părți principale cu epilog. Prima parte (1.9 - III) conține o viziune (1.9-20), care are o valoare introductivă pentru întreaga carte, și șapte epistole (II-ΠI) adresate bisericilor moderne Ioan cel Mic (ά είσιν - ADICĂ: 1, 19). A doua parte (IV-XXI, 8) conține eschatolo-, ГIУ în sensul direct al ACESTUI cuvânt (χ μελλεε γενεσδκ·. αεόα ταΐτα – ceea ce va fi după aceasta, 1.19). În partea a treia (XXI, 9-XXI1, 5) viziunea noului Ierusalim înfățișează Biserica în timp și veșnicie. Versurile XXII, 6-21 sunt epilogul. În realizarea planului principalei părți eshatologice a APC. Allo este un susținător al teoriei recapitulării, pe care o consideră că poate fi justificată prin legile arhitectonicii sale literare stabilite de el. Capitolul XI oferă o comparație a Apk. cu alte cărţi ale Noului Testament din punct de vedere al escatologiei. Potrivit lui Allo, învățătura eshatologică a Noului Testament dezvăluie o unitate interioară neîndoielnică, întrucât în Apk. iar în alte scrieri ale Noului Testament, ultimele timpuri încep cu întruparea Fiului lui Dumnezeu, iar afirmația obișnuită că scriitorii Noului Testament credeau în apropierea parousiei este respinsă de o analiză mai atentă a acelor locuri din epistolele lui Apostolul Pavel, care sunt folosite pentru a susține această afirmație. În înțelegerea lui Allo Apk. doar concretizează şi completează alte profeţii ale Noului Testament. Capitolul X oferă principalul

caracteristici ale limbii grecești Apk. Capitolul XI „despre unitatea APC”. conţine o critică a acelor teorii care îl consideră a fi cusut dintr-un număr mai mare sau mai mic de surse independente. Aceste teorii sunt puse în contrast în capitolul XII cu „autenticitatea viziunilor lui Apk”. Totuși, inefabilitatea viziunilor apocaliptice cerute de la Văzător și lucrarea gândirii, care s-a exprimat în întocmirea planului cărții, în stabilirea unei legături între viziunile din diferite vremuri – Allo admite prezența viziunilor chiar înainte de referirea lui Ioan. la Patmos – și chiar prin aducerea altor materiale apocaliptice. Cu toate acestea, o sursă evreiască independentă, pe care Ioan ar fi inclus-o în cartea sa, în timp ce într-o formă revizuită, Allo acceptă să admită doar în XIV, 14-20. În capitolul XIII „despre autor și data Apk”. Allo, referitor la întrebarea autorului, oferă un rezumat istoric al opiniilor din secolul al II-lea până în zilele noastre.*) Având în vedere calitatea de autor a apostolului Ioan Zebedeu pentru Evanghelia a patra și toate cele trei epistole care poartă numele său, așa cum a fost stabilită ferm de către cele mai recente cercetări științifice, Allo își desfășoară cercetările care vizează b dovada dreptului de autor al Apostolului Ioan și pentru Apk., comparând Apk. cu alte scrieri lui Ioan. El admite că limbajul Apk., pe de o parte, și restul scrierilor Sf. Ioan, pe de altă parte, cu toate diferențele, conține elemente comune care fac posibil ca ambele grupuri să admită același mediu în care ar fi apărut și, în cele din urmă, se termină și un autor comun. Diferențele de doctrină se explică cu ușurință prin diferențele de scop.Allo subliniază numeroase puncte de convergență în caracterul general al doctrinei, în folosirea acelorași simboluri, în aceeași compoziție literară etc.În chestiunea datei Apk. Allo oferă o imagine de ansamblu asupra opiniilor interpreților antici și se pronunță în favoarea scrierii Apk. la sfarsitul secolului I sub Domitian. Deoarece această dată târzie face dificilă explicarea diferențelor în limbajul Apk. și a patra Evanghelie, apoi Allo oferă o alegere dintre două posibilități, în opinia mea, la fel de

neplauzibile; unul: Ioan, care nu vorbea bine greaca, folosea slujbele unui secretar la alcătuirea Evangheliei la Efes; alta: Apk., scrisă pe Patmos în condiţiile grele de muncă grea şi trimisă în grabă la Efes, este, parcă, o ciornă, necorectată de autor. În capitolul XIV, dedicat „interpreților din Apk”, Allo oferă în opt paragrafe o trecere în revistă sistematică a interpretărilor antice și noi și formulează în final
*) Ch. XIII se încheie cu o notă din istoria canonului Noului Testament cu privire la problema fixării lui la APC. semnificațiile cărții canonice.

§ 9 metoda exegetică proprie. Capitolul XV se referă la textul Apk. Allo oferă o listă de manuscrise și versiuni existente; el recunoaște valoarea predominantă pentru codul A. Allo pune ediția Westcott și Hort ca bază a textului tipărit în comentariu, cu implicarea doar a discrepanțelor semnificative. Introducerea se încheie cu un index bibliografic.
Introducerea este urmată în adevăratul sens al comentariului. Întregul apk. împărțit în secțiuni, care sunt precedate de introduceri private tipărite cu caractere cursive. În aceste introduceri private se stabilește conținutul principal al pasajului, se tratează locul său în planul Apk., trăsăturile sale lingvistice, problemele critice asociate acestuia (teoria surselor), etc.. Apoi vine textul grec al Apk. cu o traducere franceză paralelă și note de subsol, împărțite în secțiuni A, B. C. La secțiunea A sunt date discrepanțe și observații filologice. În secțiunea B sunt date paralele din Sfintele Scripturi și alți autori antici. Interpretarea în sine este atribuită secțiunii C. Allo, în același timp, citează cu atenție opiniile Părinților și ale altor exegeți antici care au ajuns până la noi. Întrebările speciale sunt evidențiate în excursuri (numărul 39) plasate la sfârșitul fiecărui pasaj. Unele dintre aceste excursii sunt de un interes incontestabil. Acestea sunt: Excursia I despre cele șapte duhuri dinaintea tronului lui Dumnezeu, în care Allo vede al Treilea Post al Sfintei Treimi în acțiunea Sa de șapte ori plină de har; excursia XII despre floarea albă în Apk., excursia XIX, dând o justificare convingătoare pentru ideea autorului că imaginea primului călăreț apocaliptic pe un cal alb, care apare la deschiderea primului sigiliu (VI, 1,2) , trebuie înțeles prin analogie cu capitolul secolului al XIX-lea sensul manifestării Cuvântului; Excursus XXII despre cei doi martori din capitolul XI, înțeleși de Allo contrar tradiției larg răspândite, care vede în ei pe Ilie și Enoh, în sensul forțelor colective ale Bisericii, pentru care slujeau imaginile din Vechiul Testament ale lui Ilie și Moise, pe de o parte, Zorobabel și marele preot Iisus (Zah., IV), de cealaltă parte; excursus XXIII, în care se oferă o interpretare foarte detaliată a numerelor simbolice (3% din an este jumătate din săptămână, iar 42 de luni este numărul mesianic, în primul rând, dar, în același timp, produsul lui 7 cu 6 \ u003d 7 - 1, adică asupra septenarului deteriorat: împărăția fiarei este o parodie a împărăției mesianice); digresiune XXVI despre originea imaginilor din capitolul XII; excursus XXX despre cele două fiare, cultul imperial din Asia și caracterul profetic al capitolului XIII; excursus XXXI despre numărul de stele

rya, în care Allo vede, pe de o parte, împreună cu majoritatea cercetătorilor, gematria numelui lui Caesar Nero, scrisă în ebraică,

dar, pe de altă parte, vede o semnificație simbolică (numărul 666 este opus numărului). 888, găsit în cărțile sibiline ca nume gematria al lui Isus și care conține ideea de plinătate abundentă); excursus XXXIX despre forma Noului Ierusalim, pe care Allo este înclinat să o considere o formă piramidală etc.
În înțelegerea planului părții principale a Apk. Allo, așa cum sa spus deja, este apărătorul teoriei recapitulării. Principalele prevederi prezentate în Introducere sunt dezvăluite în comentariu. Citirea cărții pecetluite cu șapte peceți, pe care Mielul o ia de la Cel care stă pe tron (V), începe, după Allo, abia după îndepărtarea ultimului, al șaptelea, pecete, adică. vezi capitolele. Viziunea anterioară a capitolelor VI și VII, care se deschide odată cu apariția Cuvântului, are un sens pregătitor: aceasta este apariția „ideală” în cer a judecății lui Dumnezeu, care urmează să aibă loc „cu adevărat” pe pământ. Sunetul celor șapte trâmbițe, a căror succesiune, trebuie înțeleasă nu în sens cronologic, ci în sens logic, acoperă întreaga epocă mesianică, întinzându-se din momentul proslăvirii lui Hristos Mielul până la sfârșitul lumii, venind cu trâmbița a șaptea (XI, 15) Din capitolul XII (mai precis, din XI, 19) începe a doua serie de profeții. Aceste profeții, cuprinse în cartea pe care Văzătorul o mănâncă în capitolul X și legate de profețiile din capitolele VI-XI, deoarece proclamarea celui de-al treilea vai (XI, 14) este revelată ca căderea balaurului pe pământ (XII, 10-12, cf. ex. XXVII la pagina 79) și începutul persecuției religioase (XIII), - Allo evidențiază profețiile istorice ca grup special. Ele se referă nu la soarta lumii în general, ci la Biserică și la triumful ei asupra adversarilor personificați în imaginile a două fiare. Acesta este sensul recapitulării: revărsarea celor șapte boluri ale mâniei lui Dumnezeu (XV-XVI) este paralelă cu sunetul celor șapte trâmbițe. Capitolele XII-XIV au, ca și capitolele VII-VII, un sens pregătitor: înfățișează împărăția balaurului, căruia i se opune împărăția Mielului, și înfățișează esența judecății, ca îndreptățire și condamnare, în chipul binefăcător. a recoltei şi imaginea formidabilă a culesului strugurilor. Această a doua serie de profeții este cel mai strâns legată de Imperiul Roman, marea curvă (cap. XVII), care este o expresie concretă a puterii fiarei opuse Bisericii. Dar ceea ce este prezis în Apk. înfrângerea curvei, prin însuși sensul prezicerii (cap. XVII), nu implică încă declanșarea imediată a triumfului propriu-zis al Mielului. Potrivit lui Allo, Văzătorul prevede cursul ulterioar al

nie istoria Bisericii militante. Desigur, viziunea despre regatul milenar din capitolul XX Allo refuză să fie înțeleasă în spiritul chiliasmului antic. El vede în ea o imagine a stăpânirii spirituale a Bisericii Militant, unită cu Biserica Triumfătoare, de la proslăvirea lui Hristos până la sfârşitul lumii, şi în ascensiunea lui Gog şi Magog şi înfrângerea lor, care încheie mileniul, recapitularea acelei ultime lupte cu forțele lui Antihrist, care este dată la sfârșitul capitolului XIX și este pregătită în capitolul XVI. În ultimele capitole, în apariția Noului Ierusalim, Allo vede doctrina Bisericii în cele două aspecte ale ei - în timp și veșnicie - date nu separat, ci într-o imagine întreagă, și rezolvă astfel dificultatea pe care alți interpreți ai Apk. de asemenea, întâlnesc. : Înțeleg întrebarea compatibilității Noului Ierusalim care apare în glorie cu mențiunea imperfecțiunii și a răului. (cf. XXI, 27, XXII, 2).

Cu toate meritele sale, comentați Allo problems Apk. nu decide. Meritul incontestabil al lui Allo este analiza literară a Apk și stabilirea legilor compoziției sale. Allo profund - cu respect și dragoste - a gândit imaginile apocaliptice, dar implantul propus Apk. nu decurge din legile stabilite, iar teoria recapitulării este punctul slab al comentariului. Apk. per ansamblu dă impresia unei drame în dezvoltare progresivă. Această impresie imediată trebuie contracarată de motive serioase. Allo nu le dă și toată construcția lui se dovedește a atârna în aer. Acest lucru se aplică nu numai pentru Apk. în general, dar și în special. Linia pe care Allo, împreună cu mulți alți interpreți, o trasează între capitolele XI și XII este, în mare măsură, artificială și arbitrară. Lectura cărții sigilate Allo începe cu al optulea capitol. O astfel de înțelegere este legată de modul în care își imaginează forma unei cărți și metoda de a impune sigilii (cu excepția XVII-lea). Dar nu rezultă din context și, dimpotrivă, este firesc să considerăm, împreună cu majoritatea exegeților, că lectura se face treptat și începe cu capitolul VI, i.e. cu îndepărtarea primului sigiliu. Dacă da, atunci capitolele VI-VII primesc un sens pregătitor în comentariul lui Allo fără un motiv suficient.La fel de arbitrară este înțelegerea regatului milenar în sensul Bisericii militante și triumfătoare (exc. XXXVII) și soluționarea problema răului în Noul Ierusalim, pe care Allo o oferă în comentariul ultimelor capitole. Dezavantajul comentariului lui Allo este că nu a acordat suficientă atenție criticii textului și studiului limbii, adică doar acelei părți.

Apk legat de noi. problemă critică, a cărei elucidare este deosebit de necesară pentru rezolvarea problemei acute a unității sale.
Charles și-a concentrat atenția principală asupra acestor aspecte ale întrebării într-un comentariu mare în două volume, care a apărut aproape simultan cu cartea Allo. *)
După cum sa subliniat deja, comentariul lui Charles este rodul a douăzeci și cinci de ani de muncă. În timpul acestui sfert de secol, Charles și-a făcut numele celebru studiind și publicând critic majoritatea apocrifelor din Vechiul Testament. Acest savant englez este în vremea noastră, fără îndoială, cea mai eminentă autoritate în domeniul apocalipticilor non-canonici. El deține și articolul despre Apk. în ediţia a XI-a a Enccli opaedia Britannica (Vol. XXIII, 1911, p. 212 şi urm.) şi Studies in the Apocali pse**), care a precedat publicarea comentariului său. În timpul lucrului pe Apk. și înțelegerea lui Apk. a reusit sa evolueze. Comentariul diferă de articolul din Enciclopedie. Există inconsecvențe în comentariul în sine. Text greacă și traducere în engleză date în a doua jumătate a volumului al XI-lea, după o mare introducere și comentariu care ocupă Volumul I și începutul Pth. În notele de subsol ale traducerii, Charles reia sau adaugă la unele dintre explicațiile care și-au găsit un loc în comentariu.***) Acest lucru, desigur, îngreunează utilizarea comentariului, dar mărturisește munca enormă pe care autorul a făcut-o. făcut.
O introducere lungă, foarte concisă și semnificativă începe cu „informații scurte despre Văzător și opera sa” (cap. 1, § 1), care este o prezentare concisă a concluziilor la care ajunge Carol în capitolele următoare ale introducerii. Ch. 1, §2 conține planul Apk. Charles recunoaște teoria recapitulării ca fiind insuportabilă, deși admite prezența digresiunilor proleptice (VI1,9-17,X.XI,13,XIV), încălcând continuitatea cronologică a acțiunii.****) El înțelege Apk. , ca mesaj, în care trebuie să distingem, pe lângă prolog și .-pilot, șapte părți

principale: I, 4-20; II - CHI; IV-V; VI-XX, 3. Sfârșitul Apk. (XX, z - XXII, 21) este împărțit de Charles în trei părți și un epilog, dar această împărțire

♦) Prefață de Charles marcată mai 1920. „Imprimatur” pe cartea Allo – 28 decembrie 1920.

♦♦) Studies in the Apocalypse, Edinburgh 1913, ediția a II-a - 1915.

♦♦♦) Comparați, de exemplu, notele cu traducerea Apk. 1, 8 (vol. II, p. 387), ГV, 9 (vol. II. p. 399), etc., precum și prefața vol. I., p. X, XIII și urm.

**♦*) Capitolul XII rupe și el succesiunea cronologică, dar se referă nu la viitor, ci la trecut.

a existat o rearanjare foarte complexă a versurilor individuale și a părților lor, care a fost efectuată de Cbarles'cm și care va fi arătată mai jos (motivarea acestei rearanjare este dată de Cbarles'om în textul comentariului, (vol. II, pp. 144-154).Capitolele II și III sunt consacrate chestiunii autorului scrierilor lui Ioan.Carol a supus un studiu special limbajului celei de-a patra Evanghelii și epistolelor Sfântului Ioan și a ajuns la concluzie. că autorul Epistolelor Mici (II și III), pe de o parte, și a celei de-a patra Evanghelii (și, probabil, Epistola I), pe de altă parte, este una și aceeași persoană. Dar comparația limbajului a Evangheliei cu limbajul Apk. nu i-a permis lui Charles să le atribuie unui singur scriitor, deși există puncte de convergență indubitabile în limbaj, în simbolism, în metodele de compunere literară (principiul în șapte) și în doctrină ei spun: după Charles, în favoarea unui singur cerc, căruia ar trebui să i se atribuie apariția Evangheliei și a Apk. Acest Ioan profetul a fost, după spusele lui Carol, un evreu palestinian, galilean prin naștere, care la bătrânețe s-a mutat la Efes, unde a căpătat o mare influență asupra bisericii asiatice. Cu toate acestea, Carol refuză să vadă în Ioan, pe profetul apostolului Ioan Zebedeu, care, în opinia sa, nu a suferit niciodată în Efes, în împlinirea prezicerii lui Hristos (Marcu X, 39 - Mat. XX, 23), martiriul . Întrucât, conform mărturiei lui Papias, Ioan a suferit din cauza evreilor, martiriul său a avut loc înainte de anul 70. Însă numeroasele argumente pe care Carol le invocă cu erudiția sa caracteristică pentru a justifica faptul martiriului (III § 8, p. XLV și urm.) nu fac o impresie convingătoare. Se poate afirma cu îndrăzneală (mai ales după analiza lui Zahn'a, despre care mai jos) că nu a fost posibil să se dovedească această teză la modă în vremea noastră Charles'y., făcută peste text Apk. El evidențiază o serie de versuri drept interpelări, a căror identitate o încheie pe baza diferențelor de limbaj și a încălcărilor contextului pe care le vede. El vede astfel de interpelări în I, 4, 8, VIII, 7-12, XIV, 3.4, 15-17; XX, 13, XXII, 18, 19 etc. Unele dintre versurile aparținând lui Ioan au căzut, după Charles, într-un context străin lor. El vede schimbări complexe în capitolul XVIII și transferă XVI, 5b-7 după XIX; 15 după III 3b; XVII, 15 înainte de XVII, 1; XIV, 12, 13 înainte de XIV, 1. O rearanjare completă a textului a fost făcută de el în capitolele XX-XXP. În alte locuri sugerează lacune: astfel, după XIX, 9a, în loc de versetele interpolate 9c - 10, Charles

M-aș aștepta la îndeplinirea predicției XVII, 14 despre distrugerea regilor parți. La compilarea Apk. Văzătorul a folosit, după Charles, izvoarele (cap. VI). Charles vede asemenea surse în VII, 1-8; XI, 1-13;

XII; XIII; XIII; XVII și XVIII, și poate în XV, 5-8 *) Carol încearcă să stabilească limba (greacă sau ebraică) în care a fost scrisă fiecare sursă și momentul apariției acesteia.După Charles, sensul original al sursei uneori diferă foarte mult de cel pe care l-a primit în contextul Apk. Capitolul VII enumeră cărțile folosite de Văzător. Pentru înțelegerea Apk. Charles consideră că este esențial să cunoască apocrifele Vechiului Testament. El crede că din Noul Testament, Ioan i-a cunoscut pe Matei, Luca, I și II Cor., Tes., Col. Efes, Gal., I Pet. şi Iacov. Apare în Apk. Numeroase pasaje din Vechiul Testament, după Charles, cel mai adesea traduse din ebraică de către Ioan însuși (vezi VII, § 3), uneori traducerea sa relevă influența traducerii LXX, (VII, § 4), sau a uneia dintre traducerile ulterioare (VII , § 5). În alte cazuri, Carol vede doar ecouri ale imaginilor Vechiului Testament (VII, §6). Capitolul VIII este consacrat chestiunii unității APC. Împreună cu sursele de mai sus, John a inclus în Apk. propriile lor echivalente ale scripturilor, cum ar fi: IV, 1-8 și, în primul rând, II-Ш, aveau inițial și un înțeles diferit de cel pe care l-au primit în contextul Apk. Moartea l-a împiedicat pe John să elimine complet trăsăturile contradictorii. Dar utilizarea surselor nu încalcă unitatea Apk., care se manifestă atât în general, cât și în particular (cf. p. LXXXVII). Un semn clar de unitate este limbajul APC. Identitatea limbii în diferite părți ale Apk. Carol stabilește prin comparație - III cu XX, 4 - XXII, pe de o parte, și cu IV-XX, 3, pe de altă parte. Următorul capitol (IX) este dedicat stabilirii datei Apk. Comparația cu scrierile Noului Testament, revizuirea celor șapte epistole (II-III), o formă mai dezvoltată a cultului imperial, presupunea Apk. și cunoscută istoric nu mai devreme de epoca lui Domițian, evoluția mitului lui Nero redivivus, complicată de trăsăturile Antihrist – Veliar – acestea sunt motivele care l-au obligat pe Carol să se oprească la aceeași dată domițiană – pe care Allo o apără și el. Capitolul X conține istoria Apk. în biserica creştină. În capitolul XI cu subiectul și metodele Văzătorului, Carol arată că scopul său a fost acela de a proclama manifestarea Împărăției.

*) În surse distinse, Charles a socotit cu opera predecesorilor săi. Wellhausen a avut asupra lui o influență indubitabilă (cf. Cap. XI, XVII etc.).

Dumnezeu pe pământ și triumful final al bunătății, iar apoi vorbește despre simbolurile apocaliptice, în care revelațiile Văzătorului erau în mod necesar îmbrăcate, inaccesibile cuvintelor omenești. Sistematizarea materialului, construirea filozofiei religiei, crearea alegoriilor, asimilarea și interpretarea materialului tradițional - au rămas opera gândirii. În capitolul XII este expusă doctrina dogmatică a Apk. De o importanță științifică excepțională este marele capitol XIII, care conține o „gramatică scurtă a Apk”. Potrivit lui Charles, limba greacă Apk. nu are analogii în întreaga istorie a limbii grecești, reprezentând un fenomen, în sensul deplin al cuvântului, singurul. Ioan a gândit în ebraică, a scris în greacă. În alte cazuri, pentru o înțelegere corectă a textului grecesc, Carol consideră că este oportun să-l tradus înapoi în ebraică. Capitolul XIV este dedicat criticii textului (în ediția a II-a a textului, o listă a manuscriselor existente din Apk cf. , sirian, armean, egiptean și etiopian. Charles preferă, de asemenea, textul codexului A și parțial C. Pe pagina CLXXXI a plasat un tabel genealogic grafic de manuscrise și versiuni. În capitolul XV Carol enumeră acele metode exegetice (numerotarea 9) pe

care le-a folosit în comentariu. Charles acordă o importanță deosebită metodei filologice în cea mai recentă formă. Aplicarea acestei metode a făcut o revoluție în studiul Apk., permițând, în opinia sa, să se facă distincția inconfundabilă între părțile autentice și cele neautentice.Introducerea se încheie în capitolul XVI cu o scurtă bibliografie.
După cum sa subliniat deja, textul grecesc și traducerea în engleză sunt publicate în volumul II separat de comentariu. Textul este prevăzut cu un număr foarte mare de discrepanțe. La traducere, Charles a încercat să păstreze forma poetică a originalului. Versetele separate sunt evidențiate în presă cu o nouă linie. Charles a considerat reconstrucția textului propus de el atât de bine întemeiată încât în ediția textului, traducerea și comentariul a aranjat versurile individuale în ordinea pe care ar trebui să o aibă în funcție de această reconstituire.
Comentariul imediat care urmează introducerii precede textul și traducerea și este dat capitol cu capitol. În fiecare capitol, comentariul propriu-zis este precedat de o introducere privată în care Charles discută despre conținutul capitolului, semnificația acestuia și locul său în contextul Apk. În același timp, se acordă o atenție deosebită analizei filologice atente.
Trebuie să admitem că Charles'oMb Plan Apk propus.

se remarcă, în general, prin naturalețea și simplitatea sa. Charles înțelege planul lui Apk. cronologic.Au fost indicate încălcările secvenței cronologice pe care le-a perceput el, care corespundeau gândurilor lui Ioan. Începând cu XX, 4, Carol sugerează o serie întreagă de încălcări la care gândurile lui Ioan nu au răspuns. El afirmă o pauză în dezvoltarea filozofiei istoriei, care este tema principală a Apk la XX, 4. Baza unei astfel de afirmații este aceeași dificultate în ultimele capitole, a căror eliminare a fost preocupată de Allo. Charles crede că după eradicarea răului din capitolul XX și viziunea XXI, 1-4, nu mai este loc pentru rău. Între timp, ea continuă să existe, așa cum se poate vedea din XXII, 2 și 15. Pe de altă parte, regatul milenar, pe care Carol îl înțelege ca fiind ultima perioadă a milei, se presupune că încă mai există prin indicații precum XXI, 24. , XXII, 14, 17 (cf. XIV, 6, 7, XV, 4). Explicația cea mai firească a acestor presupuneri contradictorii ale originii diferite a părților care alcătuiesc capitolele XX-XXIII se dovedește a fi neputincioasă în fața analizei filologice. Potrivit lui Charles, ultimele trei capitole aparțin și condeiului Văzătorului. Pentru a explica contradicțiile, Charles propune ceea ce s-ar putea numi „teoria frunzelor mixte”. Această teorie, pe care a publicat-o pentru prima dată în 1915*, îi acordă serios o importanță foarte mare. În ciuda atitudinii negative de critică din diferite direcții, **) Charles în Prelegerile sale despre apocalipsa, publicată la doi ani după apariția comentariului, ***) mărturisește că nu a fost convins de obiecții și rămâne cu el. reconstrucţie. Potrivit lui Cherles, materialele pentru compilarea Apk. au fost pregătite de Văzător și puse în ordine de el, terminând cu XX, 2 Atunci moartea a căzut pe el. Materialele rămase au fost aduse în sistem de un elev al lui John, prost și lipsit de scrupule, distorsionând voluntar și fără să vrea gândul profesorului său. Studentul era un creștin minor evreu din Asia. Limba lui vorbită era greaca; Probabil că nu cunoștea limba ebraică, cunoștea limba literară greacă mai bine decât profesorul său. Același student a editat și

întreaga carte. Prin urmare - observabil în Apk. deplasari si ambiguitati. Charles își propune să restaureze
*) Mier. „An Attempi to recover the original order of the text of Revelartion XX, 4-XXII” in Proceedings of the British Academy, voi., VII, Oxford 1915, pp. 37-55. Raport citit la 10 martie 1915.
**) Chiar și Loisy, op. cit. pagina 20.
***) Prelegeri despre Apocalipsa pneurilor (The Schweigh Lectures 1919) Londra, 1922, esp. pp. 9-21.

ordinea care răspundea gândului lui Ioan, cu alte cuvinte, corectează distorsiunea care a fost făcută la sfârșitul secolului I și a trecut în toate listele și în noua versiune. Materialul pentru a judeca această ordine ideală este pentru el analogiile literaturii apocrife (cf. vol. II, pp. 148 și urm.), pe care o cunoștea perfect. Ca urmare, se obține o astfel de ordine de versete, în care se dezvăluie doctrina celor două cetăți cerești. Se presupune prezența pământului nostru și este centrul împărăției de o mie de ani a martirilor slăviți cu Hristos (XXI, 9 - XXII, 2, 14, 15, 17, XX, 4-6). Celălalt - Noul Ierusalim: - există în afara timpului, de aceea se numește Nou (   ), și în el deja nu există rău (XXI, 1-4, XXII, 3-5). Apariția lui este precedată de înfrângerea lui Gog și Magog, răsturnarea lui Satana, învierea generală și judecata celor care au înviat din morți (XX, 7-15). După cum am menționat mai sus, Charles vede deplasări în alte locuri și încearcă, de asemenea, să restabilească ordinea inițială. Acest lucru este valabil pentru capitolul XVII, și cu atât mai mult pentru capitolul XVIII, a cărui ordine a fost pusă la îndoială și de vechii interpreți (F. Beza și Vitringa).
Comentariul lui Charles este de o importanță științifică foarte mare, iar în ceea ce privește munca depusă în el și erudiția care se dezvăluie în el, reprezintă un fel de ispravă științifică. Comentariul este plin direct cu referiri la bogata literatură apocrifă și rabinică studiată de Scharles (cf. de exemplu II, 17; IV, 6; V, 1, 8, VI, 9, 11; VII, 1; VIII, 3; 1). XII, 7; XX, 2, 7 - 10, 13, XXI, 10; XXII, 9). Excursii speciale sunt dedicate unor probleme, care sunt mici studii independente (comparați, de exemplu, cu capitolul XVII, referințe în doctrina Antihrist a miturilor despre Antihrist și Beliar și legende despre Nero; nota la XIII, 18 despre socoteala). a numărului fiarei, sau altfel - tot în textul comentariului - întreaga explicație a XXI, 19, unde douăsprezece pietre prețioase sunt asociate cu cele douăsprezece seminții ale lui Israel și cele douăsprezece semne ale zodiacului). De mare valoare sunt lucrările lui Charles'a privind stabilirea textului Apk. conform listelor și versiunilor antice și, în special, cercetărilor sale filologice.
Dar comentariul lui Charles nu este lipsit de lipsuri foarte serioase, care, fără îndoială, îi diminuează valoarea. Cu toată valoarea concluziilor sale filologice, Charles le acordă o valoare exagerată, crezând că a găsit astfel un criteriu inconfundabil pentru stabilirea părților autentice și false și recunoașterea izvoarelor. .Arbitrarul și mai mare este permis de discreția de contradictoriu

şi alte metode pe care le foloseşte în acest scop.Nu este de mirare că multe dintre concluziile sale nu au caracterul persuasiv pe care le-o atribuie. Judecata lui Charles despre autorul Apk. nu depășește ipoteza. Același lucru este valabil și pentru toate interpolările pe

care încearcă să le stabilească. Excluderea acestor „interpolări” împiedică uneori serios înțelegerea corectă a Apk. Deci, de exemplu, excluzând ca interpolare 1.4, Charles obține o bază pentru afirmația - complet greșită - că în Apk. nu există o învățătură clară despre Duhul Sfânt (cf. Vol. I, p. CXIV). Epistolele către cele șapte biserici au fost, potrivit lui Carol, scrise sub Vespasian, deoarece sunt în conflict cu acea predicție a martiriului universal care trece prin capitolele din IV-XXII (cp. II, 25; 111,11). Dar pentru a apăra această poziție, Carol a trebuit să omite III, 10, ca insert editorial, destinat să armonizeze epistolele cu întreaga carte. Nu ar fi mai simplu, într-un astfel de caz, să considerăm capitolele II-III scrise concomitent cu următoarea parte? La urma urmei, opinia lui Charles este că Apk. conține o predicție a martiriului universal, a provocat și o obiecție din partea criticilor.*) Judecata despre sursele Apk. nu este deloc convingător. Punctul cel mai slab este reconstrucția fundamentală și – trebuie să admitem – complet nefondată a ultimelor capitole. Drept urmare, comentariul lui Charles, ca și cartea lui Allo, nu oferă o soluție la problema Apk. Radicalismului lui Charles i se opune o înțelegere conservatoare, care este propusă în publicația publicată în 1924-1926. comentariu al lui Zahn, luminarul în vârstă al exegezei protestante de dreapta din Germania, la care ne întoarcem acum. Lucrarea în două volume a lui Zahn este mai simplă ca structură decât comentariile lui Charles și Allo. Cartea este, de asemenea, împărțită într-o introducere și un comentariu în sensul propriu. Dar textul grecesc Apk. nu este dat și nu există excursii speciale. Introducerea (vol. I, pp. 1-130) nu se distinge nici printr-o asemenea amploare a subiectelor abordate în ea, precum introducerile lui Charles și Allo. Este împărțit în cinci paragrafe. §1 este dedicat analizei legendei antice despre autorul și data Apk. Această tradiție despre Apostolul Ioan Zebedeu, păstrată în Asia datorită vieții îndelungate a Apostolului și a ucenicului său Policarp și care a coborât la Irineu, este atribuită lui Apk. până la epoca lui Domițian, excluzând astfel datarea egală. Zahn consideră obiecțiile împotriva fiabilității istorice a dovezilor lui Irineu neconvingătoare și respinge. În §2, Zahn colectează acele date

*) Mier. recenzia lui Leon Gry în Revue Biblique pentru 1922 (vol. XXXI), în special p. 301 și urm.

Tora și data Apk., care pot fi deduse din studiul cărții în sine. Autorul se consideră un profet. Legătura lui cu viața din jurul lui (în capitolele I-III) este chiar mai strânsă decât cea a profeților Vechiului Testament. Desen din Apk. indicii vorbesc și în favoarea scrierii sale de către apostolul Ioan Zebedeu în epoca lui Domițian. §3 este dedicat analizei criticii negative la adresa Apk. în Biserica antică, începând de la Alogs şi Dionisie din Alexandria. Inconsecvența acestei critici provine pentru Zahn din absența tradiției istorice, pe care reprezentanții săi i-ar putea opune dovezilor pozitive ale izvoarelor noastre antice despre scrierile lui Joan. Această dovadă pozitivă i se opune teoria, care este foarte populară în timpul nostru și pe care, după cum am văzut, o împărtășește Carol, că Ioan Zebedeu a fost martirizat de evrei. Zahn supune această nouă teorie unei examinări atente; este gata să o întâmpine, pentru că ea pune capăt distincției dintre cei doi Ioan și teoria presterului Ioan, dar, analizând datele din care sunt trimiși apărătorii ei: indicațiile vechilor martirologii și cărți monahale și cele slabe. tradiție

atestată urmărită până la Papias de autorii de mai târziu, - el consideră că sunt insuficiente. Potrivit lui Zahn menționat în aceste surse, Ioan ar trebui să fie înțeles nu în sensul lui Ioan Apostolul, ci în sensul lui Ioan Botezătorul. Dacă această opinie este corectă - și Zahn o argumentează cu argumente foarte puternice - teoria martiriului lui Ioan Zebedeu ar trebui să fie recunoscută ca fiind definitiv predată arhivei. §4 al introducerii conține o trecere în revistă a literaturii exegetice despre APC. Dintre scriitorii antici, Zahn îi plasează în această recenzie pe Irineu, Tertulian, Hippolytus, Origen, *) Metodiu din Olimp, Quiz, Tikhoniya și Primasius, Beat și Beda care au experimentat influența sa. Dintre comentatorii răsăriteni, se oprește la Icumenia (la care se referă la 610-670) și Andrei din Cezareea (până în 614). Dintre comentatorii medievali, el acordă atenție lui Ioachim din Florența. În plus, în epoca Reformei, el oferă o evaluare a înțelegerii APC. Erasmus, Luther și Calvin și interpretarea sa în imaginile artistice ale lui A. Dürer și alții.Din epoca post-reformei, el vorbește despre Grotius, Bossuet, Vitring, Wengel, Herder ș.a. Ultimul (5) § este dedicat critică de text și conține o scurtă trecere în revistă a celor mai bune manuscrise și versiuni antice.

♦) În același timp, Zahn respinge dreptul de proprietate de către Origen a pasajului de comentariu grecesc, nu Apk. găsit de Dionbouniotis și investigat de Harnack.

În ceea ce privește Apk. Zahn distinge treisprezece părți: inscripția Apk., care are sensul unui prolog (I, 1-3), o introducere epistolară (1,4-8), zece viziuni: prima - 1,9-III, cea al doilea - IV, 1, - Vili, 1, al treilea - VIII, 2 - XI, 19, al patrulea - XII, 1 - XIII, 18, iar concluzia sa este pasajul XIV, 1 - XV, 5, al cincilea - XV, 5 - XVI, 21, a șasea - XVII, 1 - 18, a șaptea - XVIII, 1 - 24, a opta - XIX, 1 - 21, a noua - XX, I - XXI, 8, a zecea - XXI, 9 - XXII, 7 și versuri XXII, 8 - 21, care conține concluzia Apk .

Astfel, conținutul Apk. determinată, după Zahn, de un factor obiectiv. La pagina 528 citim: „nu se știa dinainte dacă i se va da alte vedenii” (cf. și la pp. 319, 382). Văzătorul a scris ceea ce i s-a descoperit și după măsura în care i-a fost descoperit. Între capitolele III și IV, Zahn sugerează o pauză necesară pentru ca Ioan să înregistreze ceea ce a văzut (cf. p. 317 și urm.). Aceleași pauze lungi, potrivit lui Zahn, ar trebui permise în alte locuri (cf., de exemplu, , p. 534 și 614). Divizia mecanică Apk. viziunile nu au fost lăsate fără influență asupra înțelegerii viziunilor din punct de vedere al conținutului. ZahnnpHHH-maet principiul interpretării propus de Victorin, în virtutea căruia „secvența viziunilor lui Apk. nu exclude identitatea obiectelor și fenomenelor înfățișate în ele”, (p. 538 cu referire la p. 104). În practică, acest lucru se exprimă prin faptul că Zahn reunește imaginile XVI, 12 și IX, 14 (cf. ibid.), VII, XIV și XX etc. (cf. p. 616), etc. Dar teoria recapitulării, care se întoarce la Victorinus, încă nu o vedem la Zahn. Ordinea viziunilor, în general vorbind, corespunde succesiunii cronologice a imaginilor revelate în ele.

Când explică imaginile apocaliptice, Zahn dă o preferință clară pentru o interpretare literală și strict istorică. El nu este înclinat să considere apelurile către cele șapte biserici ca fiind epistole care au apărut independent de APC. în general. Fiecare dintre cele șapte apeluri are un sens general pentru toate bisericile. Dar este

caracteristic lui Zahn faptul că remarcă coincidența a șapte biserici cu lista orașelor din geografia lui Ptolemeu și absența în Apk. El explică câmpurile Troas și Hiera menționate în listă prin îndepărtarea Troasului și apartenența lui Hierapolis la zona slujirii apostolice a evanghelistului Filip, adică motive de ordin pur extern (p. 193 și secv.). El intră într-un lung discurs asupra numelor celor doisprezece apostoli ai Mielului pe baza celor douăsprezece temelii ale noului Ierusalim (k XXI, 14) și exprimă considerații de ce ar trebui să se gândească că al doisprezecelea, în loc de numele trădătorul Iuda,

numele Apostolului limbilor, Pavel, ar trebui scris (p. 619 urm.). El explică dispariția viitoare a mării (XXI, 1) prin nevoia de a elibera un loc în care omenirea creștină ar putea trăi în secolul viitor (p. 615), etc. Pentru înțelegerea Apk. aceste detalii au o importanță secundară. Este mult mai important ca Zahn să înțeleagă literal acele locuri din Apk., unde se spune despre evrei și Ierusalim, de exemplu: VII, 1-8 (numărul 144.000 corespunde numărului real al poporului evreu și omiterea seminția lui Dan - până la dispariția sa efectivă), XI, 1 - 13, XIV, 1 - 5, și că, după Zahn'a, elementul iudeo-creștin din Biserică prin învățătura lui Apk. în general, având mult spațiu. Creștinilor evrei din ultimele vremuri, Zahn o întâlnește și pe soția capitolului XII cu o coroană de douăsprezece stele (XII, 1), negând în mod hotărâtor orice legătură a acestei viziuni cu Nașterea lui Hristos de la Fecioara Maria. Zahn leagă de pământul sfânt și regatul milenar (p. 596 și urm.), în care un loc special va aparține din nou iudeo-creștinilor (p. 616). În toate aceste pasaje, elementele iudeo-creștine ale Bisericii sunt concepute împreună cu grupul mai mare de creștini neamuri (p. 368, 441 etc.). Comentariul lui Zahn la capitolele XX și următoarele. este la fel de caracteristică și merită o atenție specială. El consideră că înțelegerea literală a regatului milenar este meritul lui Irineu, care a păstrat astfel adevărata interpretare a Apk. (pag. 624). El face referire la a zecea viziune, începând cu XXI, 9, la împărăția milenară și subliniază gândul lui Irineu că „împărăția milenară este pregătirea comunității pentru cel care trebuie să-l urmeze către comuniunea deplină a lui Dumnezeu și a Lui. Slavă în veșnicie” (p. 625). O astfel de înțelegere a mileniului și locul său în planul Apk. încheie răspunsul la binecunoscuta dificultate asociată capitolelor XXI-XXII. Este compatibil cu faptul că transformarea naturii are loc deja în mileniu (pp. 592, 620). Presupusa „prima înviere” care deschide participarea în regatul milenar, a doua înviere va veni după expirarea celor o mie de ani, iar „a doua moarte” va fi anihilarea finală a celor răi. Zahn neagă cu tărie doctrina iadului și infinitul chinului (p. 608, cf. p. 604). „Pentru totdeauna” (XX, 10) înseamnă, în opinia sa, nu veșnicia atemporală, ci durata procesului de distrugere.

În ciuda acestei înțelegeri a escatologiei, principalul merit al comentariului lui Zahn rămâne caracterul său pozitiv. În acest sens, apărarea convingătoare a opiniei tradiționale despre paternitatea apostolului Ioan Zebedeu în introducerea comentariului distinge favorabil comentariul lui Zahn

din ipotezele lui Charles. Cele mai semnificative realizări ale autorului sunt cuprinse în notele istorice ale versurilor individuale ale Apk. Nu toate explicațiile oferite în aceste note par la fel de

convingătoare și complet. Deci, este greu de crezut că a avut dreptate insistând asupra unei anumite înțelegeri a îngerilor bisericilor (I-IП) în sensul episcopilor, Acceptând discrepanța 616 pentru numărul fiarei (în loc de 66, XI). 11,18), Zahn vede în el gematria numelui grecesc Γάιος καίσος, și astfel, într-un fel, vede prototipul lui Antihrist în fața lui Caligula. Este și greu să fiți de acord cu această concluzie. cele șapte capete ale fiarei în sensul puterilor mondiale succesive: egipteană, asiriană, neobabiloniană, persană, greacă și romană este, de asemenea, incontestabilă. Dar chiar și în acele cazuri în care concluziile lui Zahn sunt nedumerite, erudiția lui este uimitoare, iar faptele individuale pe care le raportează sunt de interes. În alte cazuri, concluziile sale sunt o contribuție directă la știință. Aceasta ar trebui să includă, în primul rând, bogatul material pe care Zahn'oMb l-a adunat în comentariul la capitolele II şi III despre istoria celor şapte biserici, de exemplu, despre persecuţia din Smirna sub Policarp, care, potrivit lui Zahn'a , este împlinirea bisericilor prezise din Smirna; informații despre cultul lui Asclepius din Pergamon; cel mai interesant material despre nicolaiți; în continuare, o trimitere din dreptul roman cu privire la problema înlăturării celor șapte sigilii (la capitolul V); informaţii despre arhangheli (kb VIII, 2-5); explicația numelui „Αο,Λαλεδόν (XVI, 16); o notă la XVI, 17-21 despre Roma ca Babilon, la capitolul XVIII despre martirii din Roma în epoca scrierii Apk. și unele mai puțin semnificative, de exemplu, despre termenul „apocalipsă” ca nefolosit înainte de Ioan (la inscriptie); despre chalkoli-van (къ I, 15, cp. II, 18). pe care Zahn îl consideră stricat χαλκοζλίβανο{ - o oală de aramă (înroșită în cuptor), despre piatra albă a învingătorului în jocurile grecești (k II, 17); despre erupția Vezuviului în anul 79 (cv VIII,6-13 și XVIII)i.t. d.

Dar în această atenție exclusivă a lui Zahn pentru cercetarea istorică detaliată se află și principala sursă a slăbiciunii sale. După cum poate ați observat, în chestiuni dogmatice el cade constant în raționalism și psihologism superficial (cf. mai sus despre moartea a doua, sau interpretarea XXI, 1). Și, pe de altă parte, unele dintre remarcile sale academice sunt pur și simplu de prisos și reprezintă o aglomerație inutilă a comentariului, ca de exemplu. nota la !, despre inscripția cărților antice și despre Apocalipsa lui Baruch, nota de subsol 67 (la pagina 264) despre atitudinea retorului Aristides față de Noul Testament etc. Mai mult, și aici trecem la obiecția principală - centrul de greutate al modernului

Modificați problema Apk. nu stă în aceste detalii. Și principalul Zahn cumva nu se preocupă. În comentariul său, publicat în 1924-26, nu există nici măcar o referire la interpretările lui Charles și Allo, apărute în 1920 și 1921. Argumentând atitudinea sa negativă față de teoria martiriului apostolului Ioan, Zahn se pare că nu știe că ultima ei apărare din introducerea comentariului lui Charles s-a dovedit a fi compatibilă cu ipoteza a doi Johns. Cu excepția unor observații separate de tipul celor găsite la p. 369 (cf. p. 410), atunci nu se pune problema izvoarelor lui Zahn, Problema religioase și istorice nu pare să existe pentru el. Această necunoaștere a problemelor și a comentariului care le pune este legată de punctul de vedere general al lui Zahn’a și duce la faptul că comentariul lui Zahn, cu atât mai puțin decât comentariile lui Charles și Allo, poate pretinde sensul ultimului cuvânt al știința APC.

Problemă cu apk. în tot volumul și în toată gravitatea lui pune cel mai recent comentariu al lui Lohmeyer. Spre deosebire de Zahn'y, Lohmayer ia în considerare opera predecesorilor săi. El îl citează atât pe Allo, cât și pe Charles și Zahn (vol. I).

Cartea lui Lohmeyer se distinge prin concizia sa extremă. Comentariul este precedat de o indicație a conținutului, oferind conturul Apk., așa cum îl înțelege Lohmeyer, și o trecere în revistă a literaturii. Textul grecesc nu este inclus. Autorul a folosit cea de-a XI-a ediție a lui Nestle (1920). Traducerea germană a lui rhythmic. Poeziile sunt separate prin spații, strofe - prin semne speciale de despărțire. Comentariul notei de subsol este precedat de recenzii speciale la începutul fiecărei secțiuni, indicând locul acestei secțiuni în contextul Apk., trăsăturile sale caracteristice, problemele științifice asociate cu ea și structura sa ritmică, la care Lohmeyer plătește în general foarte mult. Atenţie. Întrebările speciale sunt separate în digresiuni speciale (nouă în total), tipărite cu litere mici în locurile corespunzătoare ale comentariului. Comentariul este urmat de o secțiune de concluzii sub titlul general de Allegemeines.

Această secțiune, corespunzătoare în sensul introducerilor altor comentarii, este împărțită în șase paragrafe. §1 este dedicat formei de Apk. Potrivit lui Lohmeyer, Apk. dintre toate cărțile Noului Testament, are cel mai armonios plan. Acest plan este construit după principiul șapte ori; a cărei conduită Lohmeyer o consideră posibilă să o urmărească până în cel mai mic detaliu. Șapte părți principale (Prooemium: I, 1-3). Prolog: I, 4-8. Partea edificatoare: 1,9 - III, 22. Partea apocaliptică: IV, 1-XIX, 4. Partea promisiunilor; XXI, 5 - XXII, 7. Epilog: XXII, 8-19. Concluzie: XXII, 20, 21)

leny în cuprins cu literele A - G. De la septenar. asociat cu plinătatea divină, aplicarea principiului șapte ori are o semnificație religioasă. Locul central în partea apocaliptică aparține, potrivit lui Lohmeyer, capitolului XIV. Viziunea judecății din capitolul XIV pregătește și se încheie cu cele trei septenare de viziuni. Viziunile pregătitoare reprezintă vrăjmășia lumii, culminând cu puterea fiarei; viziunile finale înfățișează executarea judecății până la distrugerea completă a forțelor satanice. Imaginile separate sunt interconectate intern. Deschiderea celei de-a șaptea peceți este revelată în imaginile celor șapte trâmbițe; sunetul trâmbiței a șaptea evocă șapte imagini ale împărăției balaurului. Capitolele VII, X și XI au un sens proleptic, iar capitolul XV rezumă conținutul primelor șaisprezece capitole. Limbă Apk. ritmic și împărțit în strofe; dar principiul diviziunii nu este întotdeauna clar. Pentru a clarifica ritmul, Lohmeyer se bazează pe parallelismus membrorum evreiesc, ia în considerare numărarea versurilor și vede elemente de versificare tonică. §11 se referă la conținutul Chivotului. Între Dumnezeu, Hristos și comunitatea credincioșilor, pe de o parte, și lume, pe de altă parte, există o contradicție profundă care face necesară eshatologia. Împlinirea eshatologică este expresia a ceea ce există în afara timpului și care s-a realizat istoric în moartea Mielului. De aici - trecând prin Apk. confuzia planurilor de timp. Lohmeyer nu este vizibil în Apk. controversă împotriva Romei. V Apk. Creștinii sunt luptați nu de forțe istorice, ci de forțe supraistorice. Lohmeyer recunoaște proximitatea Apk. și a patra Evanghelie; ambele cărți sunt în spirit iudeo-creștin și, în același timp, se remarcă prin universalismul lor. Atât în Evanghelie, cât și în Apk. Iudaismul poartă aceeași condamnare.

Cu diferențe neîndoielnice, ele se completează reciproc. Dar în Apk. chiar mai clar decât în a patra Evanghelie, s-a reflectat credința în Răscumpărător, care a ajuns până la noi în scrierile Mandaeismului. În §111 Lohmeyer vorbește despre materialul Apk. Acest material este destul de tradițional. Se întoarce la Vechiul Testament, la apocrife, la tradiția exegetică a gnozei evreiești (Lohmeyer vede aici puncte de contact cu sursele maniheene și mandee). Legate de această tradiție complicată sunt propriile viziuni ale Văzătorului. §IV este dedicat limbajului Apk. Lohmeyer îi recunoaște originalitatea, exprimată în acel caracter evreiesc pe care Văzătorul i l-a asimilat în mod conștient având în vedere conținutul profetic al cărții și o consideră identică cu limbajul celei de-a patra Evanghelii, acceptând, totuși, teoria lui Burney*) despre aramaică. original al Evangheliei.

*) Burney, S. F. Originea aramaică a Evangheliei a patra. în 1922

Apk. scris direct în greacă. §V este intitulat „Văzătorul și creația Sa”. Lohmeyer notează în Apk. o strânsă legătură între imagine și sens și constată că cartea îmbină obiectivitatea extraordinară (gegesâtndliche Bestimmtheit), eliminarea conștientă a tot ceea ce este personal, cu reflectarea spiritului marelui artist și profet. Autor Apk. apare în fața cititorului, ca văzător și profesor în același timp. Martor și martir, el scrie o carte pentru martiri, în care împlinirea individuală și împlinirea eshatologică coincid. §VI iar ultimul se intitulează: „Ioannov Apk. și Evanghelia lui Ioan. Potrivit lui Lohmeyer, ambele cărți sunt legate ca μύθος și λόγος platoniciene, ceea ce corespunde particularităților gnozei evreiești. Dar elementele μΰβος'H sunt observate și în Evanghelie, iar elementele)ouo;'a - în Apk. (cf. cap. XIX). Luând teoria lui Burney Lohmeyer pentru a explica limbajul Evangheliei, el consideră evanghelia scrisă mai devreme - poate în Siria, dar Apk. - mai târziu (la sfârşitul secolului I) la Efes. Lohmeyer refuză să-l vadă în scriitor pe apostolul Ioan Zebedeu și înclină în favoarea ipotezei prestului Ioan. Relocarea autorului (eines Johannes) din Palestina la Efes Lohmeyer se leagă de transferul centrului creștinismului acolo de la Ierusalim prin Antiohia. Cartea lui Lohmeyer se termină cu apendice (Beia-gen) care conțin paralele cu diferite texte ale Apk. din surse rabinice, gnostice, mandene și din alte surse antice.

Lucrarea lui Lohmeyer este remarcată de critici ca fiind un fenomen foarte semnificativ. În recenzia sa, publicată în 1 din Revue Biblique pentru 1928, Allo a recunoscut-o „împreună cu comentariul lui Bousset drept cea mai remarcabilă contribuție adusă de critica independentă la interpretarea Apk”. (pag. 147). Ea are, fără îndoială, un mare merit. Cu tot curajul său, Lohmeyer nu este străin de precauție în ipoteze. Față de teoria dezmembrării ultimelor capitole propusă de Char-les'oMb, el ia o atitudine negativă și rezolvă destul de rezonabil dificultatea asociată acestor capitole. El vede în cap. XXI, 5-XXII, 5 un cuvânt de încurajare adresat de Ioan contemporanilor săi. — În viziune, conținutul făgăduinței, care este obiectul credinței, este revelat. În general, în persoana lui Lohmeyer avem un apărător convins al unității APC. În comentariu, el ridică constant problema surselor și interpolărilor, revizuiește argumentele predecesorilor săi și decide negativ această întrebare (cf. XIV, 13, 15-17, XIX, 9, 10 etc.). Chiar apelează la șapte

bisericile nu sunt, în opinia lui Lohmeyer, epistole care ar exista independent de APC. Doar în cazuri rare Lohmeyer vede o încălcare a ordinii în textul nostru Apk. (de exemplu, XVI, 15 și atribuie un loc după III, 3 și permite mișcări în capitolul XVIII) și notează urme ale tradițiilor timpurii (cf., de exemplu, la XI, 2 sau la cap. XVII). Mai mult, Lohmeyer, așa cum s-a spus deja, este apărătorul unității de autor pentru toate scrierile lui Joan, indiferent de modul în care înțelege el acest singur autor. De un interes deosebit este studiul ritmului lui Apk, asupra căruia Lohmeyer se ocupă cu o atenție deosebită. Acest merit al lui Lohmeyer a fost deja marcat de critică.*) Studiul ritmului este în mâinile lui Lohmeyer o armă puternică pentru a apăra unitatea cărții în forma ei actuală. Traducere artistică ritmică Apk. de asemenea, îl îndreptățește pe Lohmeyer la recunoștința cititorului. Și în sfârșit, este necesar să menționăm digresiunile valoroase cu care Lohmeyer și-a oferit comentariul. Este greu să fiți de acord cu unele dintre concluziile pentru care digresiunile servesc la fundamentare: de exemplu, cu interpretarea capitolului XVII, pe care Lohmeyer îl explică cu paralele mandaene, sau cu înțelegerea lui 666 în sensul „numărului triunghiular” 36 (suma termenilor unei progresii aritmetice și 1 .. .2 ... 3 ... 36), care, la rândul său, este „numărul triunghiular” 8, - și 8 îl apropie de a opta fiară XVII, 11. Alte excursii merită neîndoielnic atenție: de exemplu, o excursie despre îngerii bisericilor, în care Lohmeyer refuză să-i vadă pe episcopi, sau, și mai mult despre cele șapte scripturi și cele șapte comunități (până la cap. 11-111) Aceste scripturi au un înțeles triplu în înțelegerea lui Lohmeyer - Ele se referă: 1) la cele șapte biserici din Asia Mică; 2) la uniunea provincială Mica Asiatică și 3) la totalitatea comunităților creștine timpurii. Posibilitatea acestei a treia înțelegeri este legată, potrivit lui Lohmeyer, de faptul că după căderea Ierusalimului în comunitățile din Asia Mică cu Efesul, în frunte, a apărut conștiința dreptului lor de a exprima întreaga lume creștină. Această semnificație a bisericii din Asia Mică, de necontestat în epoca lui Ignatie purtătorul de Dumnezeu, Lohmeyer încearcă să o stabilească la sfârșitul epocii apostolice. El atrage atenția asupra inscripției lui I Petr., asupra canonizării timpurii a scrierilor efesene (Efes.

*) Mier. Alo, op. recenzie și propriul său articol: Aspects nouveaux du probleme Johannique. Revue biblique, 1928. I-II, p. 220, concluzie.

Roma prin Antiohia și Efes. Această reamintire a semnificației istorice a Efesului este una dintre cele mai mari realizări ale lui Lohmeyer. Dar problema centrală a lui Lohmeyer, de care sunt legate atât principalele sale realizări, cât și cele mai grave gafe ale sale, se află într-o altă zonă. Această problemă centrală este problema timpului. Într-o excursie la capitolul XII, Lohmeyer își justifică înțelegerea acestui capitol în termenii nașterii eshatologice, și nu istorice, a lui Mesia prin compatibilitatea „cu atemporalitatea religioasă a viitorului escatologic, trecutului și prezentului istoric” (p. 106) . La fel, după Lohmeyer, trebuie să se înțeleagă imaginile capitolului V: înscăunarea Mielului va avea loc la sfârșitul timpurilor, dar din punct de vedere istoric ea a avut deja loc în trecut, așa cum reiese din III, 21. Îngerii bisericilor pentru Lohmeyer nu sunt doar îngerii lor: păzitori, ci, într-un anumit sens, și omologii lor, întrucât cuvântul de mustrare adresat îngerilor se poate referi doar la comunitățile înseși. Aici se dezvăluie acea combinație a

idealului și a istoricului, care este inerentă conceptului de Biserică. Făcând referire la „îngerii” bisericilor, se evidențiază latura religioasă a conceptului.
Critica romano-catolică a reacționat foarte negativ la această soluție a problemei timpului. Referitor la comentariul lui Lohmeyer, Allo a scris despre „o combinație periculoasă de sincretism (gnostic sau iranian, după tendințele sale), sistemul Formgeschihte... în sfârșit, noua teologie a lui K. Bart.” convergența soției din capitolul XII cu doctrina Înțelepciunii în forma pe care o are în Gnosticism și Philo.**) Această critică catolică nu vede latura pozitivă a soluției problemei timpului oferită de Lohmeyer. Transcendența timpului se realizează și în Evanghelia după Ioan. Convorbirea de adio, apariția Celui Înviat – pe scurt, întreaga Evanghelie a lui Ioaninei în ansamblu poate fi înțeleasă, în măsura în care este general accesibilă înțelegerii umane, doar în această condiție. Mai mult, problema sinoptică nu admite o soluție pur istorică. Adevărata ființă este reflectată în Evanghelie: diferența de reflecție corespunde diferențelor observate între prognozatorii vremii și care mărturisesc limitele naturale ale percepției umane. Lohmeyer a arătat că același lucru este valabil și pentru Apk. A apărut și în Apk. posibilitatea diferitelor planuri și traversări ale acestora (în special la capitolul XII).
♦) Mier. Revue*Biblique, 1928, 1 p. 58 (Aspects nouveaux..). *♦) Ibid., ~cTp~ 46 urm., Lohmeyer. pp. 102 și urm.
12)
Biblioteca „Runivers”
Construcția lui Lohmeyer se distinge în general prin caracterul său antiistoric și, în această privință, comentariul său este exact opusul celui al lui Zahn. Caracterul antiistoric se manifestă și în particularități. Aceasta include schematismul abstract în înțelegerea planului APC. - împărțirea ei după principiul în șapte cu nominalizarea locului central al capitolului XIV. Lohmeyer preferă peste tot o explicație mitologică explicației istorice a imaginilor apocaliptice (comparați comentariul la capitolele XII, XVII, Excursus la XVI, 16 pentru o explicație a numelui etc.). Totodată, cu un accent deosebit, după cum sa văzut deja din cea precedentă, se subliniază legătura dintre imaginile apocaliptice și învățăturile relevate în ele cu paralele mandate, care au fost postate inițial pentru comentarii. Despre semnificația Mandaeismului pentru înțelegerea Apk. Lohmeyer vorbește și în concluziile finale (Allgemeines).Hanp., în §11 despre conținutul Apk., în §III despre materialul Apk. și §1V despre limbaj. Această atenție față de mandaeism pătrunde în întregul comentariu (cf. la V, X, XIV!, XVII, XIX etc.). Cu Mandeismul, Lohmeyer își leagă și soluția de problema timpului (cf. comm. la Ch. V, exk. la Ch. XII etc.) -
Iată punctul slab al lucrării lui Lohmeyer. În ultimul deceniu, monumentele mandeismului au stârnit un mare interes în rândul oamenilor de știință. Dar problema mandaeismului rămâne încă nerezolvată, așa cum arată clar Allo în același articol al său din Revue Biblique din 1928, care a fost deja citat de mai multe ori.*) Știința nu și-a spus încă cuvântul decisiv despre timpul și locul apariția ei și despre rădăcinile sale religioase. Atragerea surselor mandaene pentru a explica probleme dificile legate de istoria creștinismului timpuriu este, în cel mai bun caz, o explicație a obscurului obscur. Puțin din. Fascinația pentru ipoteza Mandaeană l-a determinat pe Lohmeyer să ilumineze imaginile complexe din Capitolul XVII cu paralele Mandaeane.

Întrucât aceste paralele sunt doar parțial potrivite, Lohmeyer a trebuit să admită că sensul inițial al acestor imagini nu mai era de neînțeles pentru Ioan (cf. lunga digresiune către capitolul XVII, în special p. 143). Această presupunere încalcă armonia conceptului general, acea legătură strânsă dintre imagine și sensul revelat în ea, pe care Lohmeyer o afirmă pe bună dreptate. Și, în sfârșit, ultimul lucru. S-a afirmat mai sus că slăbiciunea lui Zahn'a este în revendicare
*) Aspecte nouveaux... cf. de exemplu p. 198 și urm.

luciditatea metodei istorice. Comentariu de Lohmeyert. evită din fericire această unilateralitate. Dar el merge la cealaltă extremă. Și aici un nou pericol presupune neglijarea istoriei monofizitismului subtil, care nu poate fi evitat. Lohmeyer nu a evitat acest pericol. El indică în mod repetat conținutul escatologic al Apk., opune viitorul prezentului, permite digresiuni proleptice, dar impresia generală din comentariul său este de așa natură încât doar un loc secundar este acordat viitorului eshatologic, iar semnificația concret-profetică a Apk. nu este interesat.
Rămâne să rezumam.
Am văzut că niciunul dintre cele patru mari comentarii apărute în ultimii ani nu sunt probleme ale APC. nu decide. Dar fiecare dintre ei contribuie la interpretarea cărții profetice a Noului Testament. Allo oferă o metodologie pentru interpretarea simbolurilor apocaliptice. Charles a pus o bază filologică fermă pentru exegeza ulterioară și a făcut munca necesară de a aduna liste și versiuni antice. Meritul lui Lohmeyer este studiul ritmului și concentrarea asupra problemei centrale a timpului. Valoarea comentariului lui Zahn constă în studiul istoric atent al unei serii întregi de întrebări speciale. Acest merit al investigației detaliate este împărtășit cu Zahn și cu restul interpreților cu care am avut de-a face. În acest fel, pietrele individuale sunt colectate și montate împreună, din care urmează să fie construită clădirea. Meritul comun al interpreților noștri este și caracterul pozitiv al soluțiilor pe care le propun problemei APC. Aceasta îi privește, în primul rând, pe Allo și Zahn'a, dar chiar și Charles, cu selecția sa subiectivă a surselor și interpolările și împărțirea nerezonabilă a ultimelor capitole, și Lohmeyer, care a păcătuit prin desconsiderarea excesivă a istoriei și pasiunea pentru Mandeism, cedează. construcţiile generale b sunt pozitive. Comentariul liberal al lui Lohmeyer, care apără totuși unitatea Apk., teoria surselor, chiar și în forma atenuată pe care o primește de la Charles, dă o nouă lovitură serioasă. Trebuie spus că principalul lucru a fost deja atins în întrebarea autorului . S-a stabilit unitatea scrierilor Sf. Ioan. Chiar și Carol, care distinge între Ioan Presbiterul, autorul Evangheliei și al Epistolelor, și Ioan Profetul, autorul Apk., consideră că presbiterul este discipolul profetului. Dar personalitatea presbiterului atât în Charles, cât și în Lohmeyer rămâne aceeași fantomă palidă. Este mult mai firesc, împreună cu diavolul, să respingem complet ipoteza presbiterului și să recunoaștem identitatea lui Ioan, profetul și

spectator secret, cu Ioan - Apostolul. La aceasta duce și evoluția științei.
Care este starea actuală a problemei APC?

Dacă niciunul dintre comentariile noastre, luate separat, nu rezolvă problema, dar fiecare își aduce propria contribuție, atunci trebuie să admitem că nu se completează suficient, iar o serie întreagă de întrebări necesită încă cercetări suplimentare. Aceste întrebări sunt legate în principal, deși nu exclusiv, de înțelegerea planului APC. Întrebare generală despre construcția planului APC. implică o serie de întrebări private despre relația reciprocă a capitolelor individuale, despre legătura dintre imaginile individuale. Unele dintre aceste întrebări particulare, rămase fără răspuns în comentariile noastre, sunt esențiale pentru înțelegerea Apk.
Prima întrebare: cum ar trebui să ne gândim la relația dintre capitolele 11 și 111, care conțin apeluri la cele șapte biserici, la următoarea parte a Apk.? O linie destul de ascuțită este de obicei trasată între capitolele III și IV. Din capitolul IV începe o nouă parte, iar legătura dintre cele două părți se presupune a fi destul de vag exterioară. Această înțelegere ridică o serie întreagă de întrebări perplexe. În primul rând, este posibil să contrastăm capitolele IV și următoarele, ca parte eshatologică, cu capitolele II și III, în legătură, în conținutul lor, direct cu epoca Văzătorul? Nu trebuie trecut cu vederea faptul că promisiunile făcute biruitorului au și un conținut eshatologic (cf. II, 7, 10 10-11, 17, 26-28, III, 4-5, 12, 20-21). promisiuni cu cele caracteristicile Vorbitorului în fiecare adresă separată și cea mai strânsă relație dintre caracteristicile Vorbitorului și apariția Celui Ca Fiul Omului din cap. eu? Nu înseamnă această dublă legătură că binecuvântarea rânduită de dragul celui ce biruiește trebuie înțeleasă ca împărtășirea slavei Fiului Omului și îndumnezeirea firii noastre în Împărăția lui Dumnezeu? A doua este legată de această primă întrebare. În capitolele IV și V urmează - imediat după apelurile la cele șapte biserici - apariția Dumnezeului Treime și Liturghia Cerească. Este destul de firesc să punem viziunea Împărăției lui Dumnezeu în legătură cu promisiunile capitolelor anterioare (Și, într-adevăr, unele trăsături cu care ne întâlnim în promisiuni, capitolele II-ПI, sunt repetate în capitolele IV și V (cf. IV, 4 și III, 21, II, 10; IV, 5 și II, 1; IV, 10, 11, V, 8 și urm., în special v. 10 și III, 12; V, 1 și urm. și III. , 5; V, 6 și urm. și II, 8 etc.) La rândul lor, imagini separate ale capitolelor IV și V sunt repetate în viziunea Noului Ierusalim în capitolele finale din Apk (cf. IV,

3 și XXI, 11, 18-21.23, XXI 1.5). Această relație reciprocă merită cea mai serioasă atenție. Capitolele IV și V sunt fără îndoială o introducere în viziunile ulterioare. Dar, pe de altă parte, este posibil să le înțelegem și ca încheiere a capitolelor II-III, dezvăluind conținutul lor eshatologic, legătura prin care capitolele VI și urm. puternic asociat cu convertirea la cele șapte biserici? Toate aceste întrebări nu primesc răspuns în comentariile noastre.
Aceste întrebări conduc la o serie de alte întrebări. Care este relația dintre ruperea celor șapte peceți, sunetul celor șapte trâmbițe și imaginile ulterioare ale Apk.? Am văzut că în interpretările noastre această relație este înțeleasă în moduri diferite. Dar am văzut și că teoria recapitulării păcătuiește cu artificialitate și arbitrar, iar Lohmeyer, legând șapte trâmbițe cu pecetea a șaptea, deduce din a șaptea trâmbiță șapte imagini ale împărăției Dragonului. Al șaptelea număr al lor nu este indicat direct. Se obține prin distingerea imaginilor individuale în viziunea complexă a capitolelor XII și III și

anticiparea acestora cu viziunea finală a capitolului XI. Și, prin urmare, se pune inevitabil întrebarea: numărul de șapte ori al acestor imagini era atât de clar pentru Văzătorul însuși pe cât este clar pentru Lohmeyer? Septuple de trâmbițe (VIII-XI) este urmată de (XV-XVI) șapte ori de strachine. Numărul de șapte ori de boluri este indicat de mai multe ori. Și, dacă teoria recapitulării ridică îndoieli serioase, atunci, în succesiunea imaginilor apocaliptice, nu ar trebui să derivăm din a șaptea trâmbiță cele șapte boluri ale mâniei lui Dumnezeu și nu cele șapte arbitrare de imagini ale împărăției balaurului? Într-adevăr, ce presupune a șaptea trâmbiță? A șaptea trâmbiță este anunțată ca al treilea vai (XI, 14). Este clar că trebuie să ducă o nouă execuție. Cu excepția primului călăreț, atât sigiliile, cât și trâmbițele marchează începutul dezastrelor. Doar a șaptea pecete nu implică o singură calamitate, ci precede cele șapte trâmbițe punitive.Concluzia prin analogie este destul de firească. Dar imediat apar alte întrebări. De la proclamarea celei de-a șaptea trâmbițe (XI, 15) revărsarea celor șapte vase este despărțită de o serie întreagă de viziuni intermediare (XI, 16-XIV). Cum trebuie înțelese aceste viziuni? Nu este permis aici să apelăm la o analogie? Spărgerea celei de-a șaptea peceți (VIII, 1) este urmată de versetele 2-5, care dezvăluie semnificația sunetului celor șapte trâmbițe asociate cu cea de-a șaptea pecete. Nu este necesar să înțelegem viziunea de încheiere a capitolului XI (15-19) în același sens? În spatele trâmbiței a șaptea (care se va deschide în imaginile a șapte boluri) va veni sfârșitul dorit; împărăția lumii va deveni împărăția lui Dumnezeu? Dacă da, atunci viziunea a doi martori (XI, 1-13) primește, prin analogie cu capitolul

VII, semnificația digresiunii, proleptică în raport cu ochii lui XII-XIV, și sensul acestor ultime capitole va trebui văzut în caracterizarea momentului la care se referă sunetul trâmbiței a șaptea. Aceasta este răsărirea răului în planul ceresc, atemporal (XII), și în planul pământesc (XIII) sub formă de balaur și două fiare, cărora li se opune slava Mielului și a oștirii Sale (XIV, 1). -5). Sunetul trâmbiței a șaptea semnifică judecata viitoare (XIV, 6-20). Judecata are loc în revărsarea a șapte vase (XV-XVI, cf. XVII, 1 și XVIII).

În cele din urmă, o înțelegere corectă a planului Apk. necesită un răspuns clar la întrebările ridicate de construcția ultimelor capitole. Și, mai presus de toate, există într-adevăr o dificultate cu care interpreții noștri au socotit? După cum am văzut, Lohm er a ajuns la soluția actuală. Dar nu este posibil să punem întrebarea mai simplu și mai general? Apk. este un cuvânt de încurajare în persecuție (cf. de exemplu, Allo, p. IV, Charles, p. XXII sau, așa cum îl definește Lohmeyer, o carte de martiri pentru martiri. Acesta este scopul ei imediat. Nu este firesc, într-o astfel de caz, a înțelege XXII , 14, 15, și chiar XVI, 15, ca digresiuni ale autorului, menite să avertizeze cititorul împotriva pericolelor care îl amenință?-15 (cf. XXI, 8)? Asta nu e tot. Defectul comentariului lui Lohm-meyer a fost indicat mai sus: o atenție insuficientă acordată eshatologiei ca atare. Într-o anumită măsură - poate în mod inconștient - prin această neglijare a laturii specific profetice a Apk. iar prin atenția exagerată la ceea ce constituie semnificația ei pentru zilele noastre, alți interpreți greșesc. Această remarcă se aplică mai puțin comentariului lui Zahn decât altora. Dar interesul excesiv pentru istorie, raționalismul și psihologismul caracteristic interpretului, îl privează și de o înțelegere adecvată a perspectivei eshatologice. Charles, enumerând în

Introducere acele metode exegetice pe care le-a folosit în interpretare, numește pe locul al doilea — și mai mult cu un accent deosebit — metoda eshatologică sugerată de conținutul profetic al cărții (p. XIII-SEHisl.). Interpretarea lui Egor a regate ale mileniului. Aceste presupoziții metodologice, formulate în introducere, le rămâne fidel în comentariu. Dar accentul psihologic se mută imperceptibil pe o altă zonă. Având în vedere Apk. și carte pentru ziua de azi (cf. vol. i., p. xv), Carol nu exprimă nicăieri ideea că epoca noastră - ziua de astăzi - ar trebui să fie „începutul bolilor”. Dimpotrivă. În plus-

Într-o notă suplimentară la capitolul XVII despre Antihrist, Carol scrie (vol. II, p. 86): Nicio mare profeție nu își găsește împlinirea perfectă într-un eveniment sau serie de evenimente. De fapt, este posibil să nu se împlinească deloc în raport cu obiectul împotriva căruia a fost îndreptat inițial de către profet sau văzător. Dar dacă este o expresie a unui mare adevăr moral sau spiritual, ea se va împlini fără îndoială în multe părți și în multe feluri și cu diferite grade de completitate. Este clar că printr-o astfel de abordare, eshatologia în sensul său propriu, ca doctrină a vremurilor din urmă, este de fapt retrogradată pe plan secund. Pentru Allo, așa cum am menționat mai sus, epoca escatologică a început deja odată cu întruparea lui Hristos. Și, din moment ce, în acest fel, linia care desparte secolele se mută din viitor în trecut și multe predicții ale Apk. se dovedesc a fi deja împlinite, ca, de exemplu, profeția celor două fiare — în secolele II și III (cf. introducerea, pp. CXXV și colab. XXII sunt interpretate în raport cu Biserica. Dar Apk. există o carte profetică, iar interpretul nu trebuie să piardă niciodată din vedere semnificația ei profetică. Unde este cheia interpretării sale profetice?

Avem câteva date pentru a răspunde la această întrebare în comentariile lui Charles și Lohmeyer la capitolul VI (cf. și în Lohmeyer la capitolul XVI, p. 130). Atât Charles, cât și Lohmeyer au atras atenția asupra paralelismului dintre calamitățile care vin la deschiderea primelor șase peceți și imaginile profetice ale discursului eshatologic al sinopticilor (Mat. XXIV și paralele). Iar bolile prezise de Mântuitorul urmează în aceeași ordine *) în care vin pe măsură ce sunt înlăturați bocitorii apocaliptici. Cât de departe merge acest paralelism? Sinoptic paralel cu cele șase peceți avem Mt. XXIV, 6-29. Dar această paralelă sinoptică conține și alte predicții. (Mat. XXIV, 11, 12, 14-28). care permit apropierea de alte imagini apocaliptice (comparați, de exemplu, Mt. XXIV, 11.23, 24 și Apk., XIII, 11 și urm.). Cu toate acestea, spre deosebire de Lohmeyer (p.

*) Această ordine poate fi aproximativ restabilită dacă luăm ca bază textul din Mt. (XXIV) și completează-l cu material paralel din Lc. XXI 11 (kb Apk. VI, 7, 8) 25, 26 <kb Apk. VI, 14 și următoarele).

130), care reunește întreaga primă jumătate a APC cu eshatologia sinoptică. până la XIV, 14 inclusiv, paralelismul incontestabil nu poate fi stabilit decât între Mt. XXIV, 6-29 (cu omisiunile indicate) și cele șase peceți apocaliptice. Dacă da, nu rezultă din aceasta că avem dreptul să ne așteptăm la un paralelism suplimentar? La meteorologii, semnul elementelor este urmat imediat de manifestarea Fiului, ceea ce presupune judecata (cf. Mt. XXIV, 29, 30 si urm., 40,

41 si paral.). Dar discursul eshatologic nu vorbește despre executarea judecății și numai sensul ei se dezvăluie în flux (Mat. XXV). Conceptul de judecată presupune posibilitatea unui dublu rezultat; condamnare și justificare; iar triumful binelui presupune înfrângerea răului. Am văzut că deschiderea celei de-a șaptea pecete duce la sunetul a șapte trâmbițe, iar a șaptea trâmbiță, potrivit Văzătorului, foarte probabil vestește venirea judecății, înfățișată în simbolurile secerișului și recoltării strugurilor și luării. aşezaţi în revărsarea celor şapte boluri. Dacă aceste comparații merită atenție, atunci se pune întrebarea: nu avem dreptul să vedem în imaginile apocaliptice din capitolele VI 11 și altele asemenea dezvăluirea a nimic mai mult decât înfățișarea Fiului conturată de sinoptici? Cu alte cuvinte, nu faceți principalele predicții ale Apk. unde se termină ceea ce Mântuitorul le-a prezis ucenicilor în ajunul Patimilor? Această întrebare trebuie pusă și necesită un răspuns. Pentru a înțelege conținutul escatologic al Apk. el are o importanță capitală.
Puteți încheia cu asta. Este treaba științei să indice metoda. Numai în împlinirea eshatologică va deveni disponibil spiritului uman misterul profeției Noului Testament pecetluită cu șapte peceți. Dar prin introducerea cărții pecetluite în canonul sacru, Biserica ne-a subliniat datoria cercetării, iar rodul gândirii cercetătoare care se află în fața noastră merită recunoaștere recunoscătoare și necesită în mod imperios eforturi suplimentare.
S. Bezobrazov. iulie 1928.
Selevac (Serbia).

Sunt in Rusia.
R. M. B LUTH: Chrzeáci janski Prometeusz". Creştin şi Prometeu. Influența lui Boehme asupra conceptului celei de-a treia părți a „Bunicilor” lui Mickiewicz (în „Lucrarea comisiei pentru studiul istoriei literaturii și iluminismului”, vol. III., Varșovia. 1929. Paginile 178-212).
Lucrarea lui R. M. Bluth este de interes pentru istoricul mișcărilor religioase din lumea slavă din două puncte de vedere. În primul rând, promite în a doua parte - încă nepublicată - să ne îmbogățească informațiile despre influența marelui teozof asupra gândirii slave. În același timp, natura „supra-confesională” a misticismului și teosofiei creștine se dezvăluie încă o dată, - după cum se știe, influența curentelor mistice ale noului timp nu s-a limitat - spre deosebire de gândirea teologică - la cadru. numai a uneia dintre confesiunile creștine (comparați, de exemplu, influența protestantului Boehme în lumea catolică sau influența quietismului catolic în Elveția protestantă). În al doilea rând, în partea publicată, autorul atinge problema extrem de importantă și interesantă a influenței reciproce a gândirii religioase a diferitelor popoare slave. Influența lui Boehme asupra lui Mickiewicz a fost deja remarcată în binecunoscuta lucrare a lui Kvachala despre influența lui Boehme asupra lui Comenius (într-o colecție în onoarea lui Lamansky, Sankt Petersburg, 1907). Bluet urmărește această influență la influența „Martiniştilor” moscoviți, a căror influență nu a fost evitată de unul dintre cei mai interesanți reprezentanți ai gândirii religioase poloneze - Tovyansky. Astfel, se dezvăluie o pagină interesantă a influenței ruse asupra gândirii poloneze. Blut consideră că este necesar pentru scopul său să dea o schiță a influenței lui Boehme în Rusia. După ce l-a menționat pe Kühlmann, autorul acordă o atenție deosebită influenței lui Boehme în

secolul al XVIII-lea. Adevărat, noua lui prezentare nu dă nimic, dar avem prima schiță disponibilă public a istoriei „Bemianismului” rus. Pe parcurs, au fost aruncate câteva remarci despre influența lui Boehme asupra lui Mickiewicz. Materialul autorului ar trebui completat într-un fel. Deci: în „Revista literaturii spirituale ruse” (ed. a XII-a cartea II, Cernigov, 1863, p. 116 și urm.) Filaret relatează că a primit de la țăranii din provincia Harkov mai multe manuscrise ale traducerilor operelor lui Boehme ale secolul al XVIII-lea. și consideră (fără, totuși, temeiuri suficiente) autorul acestor traduceri ale lui Skovoroda (nu este nevoie să admitem influența directă a lui Boehme asupra Skovorodei - vezi articolul meu „G.S. Skovoroda și misticismul german” din „Opere ale Universității Populare Ruse”. la Praga”, t II, Praga, 1929). N-ar fi trebuit

a fi despre influența „Bemianilor” occidentali (din care Pordej sau Pordechkak era numit în Rusia la acea vreme merită o atenție deosebită). Există suficient material tipărit și mai ales scris de mână doar pentru studiul influențelor numeroși behmieni. Aici viitorul cercetător are cel mai bogat domeniu de muncă. S-a spus prea puțin despre Gamal, a cărui caracterizare trebuie, în sfârșit, să fie trasată de scrisorile sale. Afirmația autorului că „Despre adevăratul creștinism” a lui Arndt a devenit cunoscută pentru prima dată în Rusia (în manuscris) în 1784 este eronată - această carte a fost publicată anterior în limba rusă de F. Prokopovich și sub Elizabeth Petrovna a fost interzisă.
În al doilea capitol, autorul oferă o schiță a influenței misticilor și, în special, a ecourilor influenței lui Boehme în timpul domniei lui Alexandru I. Iată o serie de observații interesante despre legăturile poloneze cu masoneria rusă (informațiile despre francmasonii polonezi din Ucraina ar putea fi completate în unele cazuri). Este de asemenea subliniată o temă interesantă a legăturii lui Mickiewicz cu slavofilismul (după cum relatează însuși Mickiewicz, în 1827, ca urmare a unei lungi dispute, el, Kirevskiy și Rozberg au căzut de acord asupra unei formulări cu sunet bemian a doctrinei zeității). Remarcile finale ale autorului asupra influenței lui Baader în Rusia și asupra „bemiangv”-ului rusesc modern al lui Berdyaev sunt insuficiente. Probabil, din cauza unei greșeli de tipar, un fel de „M-me du Toit” a intrat pe lista Quieștilor care au influențat Rusia - acesta este, desigur, misticul din Lausanne și editorul lucrărilor M-me de Guyon, Dutoit de Mambrini. , a cărei carte „Philosophie divine appliquée aux lumières naturelles, magique, astrale etc.” a apărut în 1817, în traducere rusă și care a fost citat de biograful lui Skovoroda Kovalinsky încă din 1796. Influența lui Dutoit asupra lui Skovoroda nu este exclusă. „Manuscrisul mistic al lui Chaadaev”, așa cum este stabilit acum în Sov. Rusia, de fapt, opera decembristului Obleukhov. Lucrarea lui Bluth aduce din nou în minte cel mai interesant și încă insuficient acoperit subiect despre influența misticismului occidental în Rusia.
Dmitri Cijevski.
IDPR. de Navarre, 5, rue des Gobelins. Paris XIII.

Biblioteca „Runivers”
Biblioteca „Runivers”